JOSE LUIS SICRE

DE DAVID AL MESIAS



José Luis Sicre

DE DAVID AL MESIAS

Textos básicos de la esperanza mesiánica



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1995

Cubierta: *La Anunciación,* Fra Angélico.

 Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañáin (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, Km. 1. 31200 Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 1864-1994.

ISBN 84-8169-033-3

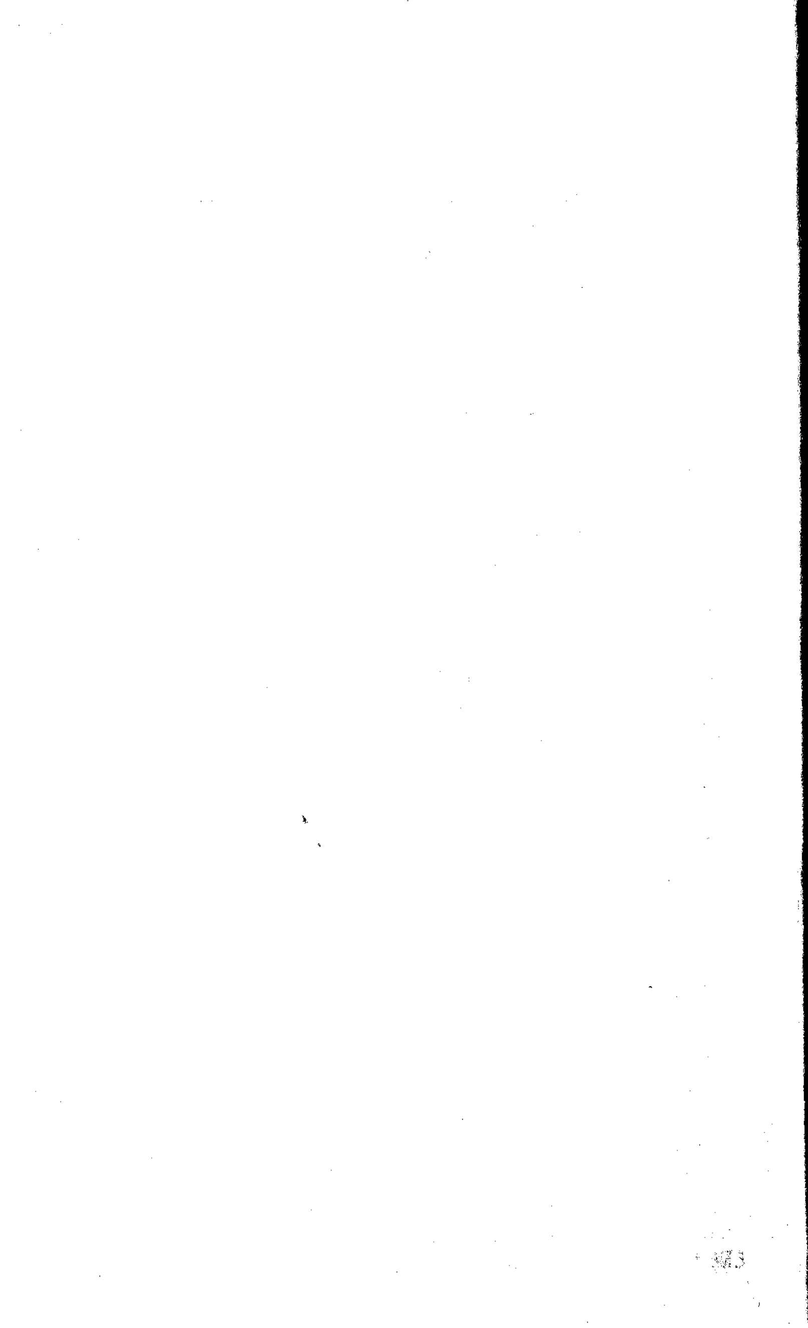
Contenido

II
LOS SALMOS

III
LOS PROFETAS

IV
APOCRIFOS Y QUMRAN

V
CONCLUSION



Siglas de colecciones y revistas

AAT = *Apócrifos del Antiguo Testamento.* Ed. por A. Díez Macho
AOAT = *Altes Orient und Altes Testament*
BAC = *Biblioteca de Autores Cristianos*
BBB = *Bonner Biblische Beiträge*
BETL = *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*
Bib = «Biblica»
BibBh = «Bible Bhashayam»
Bijdr = «Bijdragen»
BJRL = «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester»
BK = *Biblischer Kommentar*
BN = «Biblische Notizen»
BWANT = *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*
BZ = «Biblische Zeitschrift»
BZAW = *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
CBOT = *Coniectanea Biblica, Old Testament Series*
CBNT = *Coniectanea Biblica, New Testament Series*
CBQ = «The Catholic Biblical Quarterly»
CiTom = «Ciencia Tomista»
CuBíb = «Cultura Bíblica»
DBS = *Dictionnaire de la Bible. Supplement*
EB = *Études Bibliques*
EHPR = «Études d'Histoire et de Philosophie Religieuse»
EHS = *Europäische Hochschulschriften*
EphMar = «Ephemerides Mariologicae»
EstBíb = «Estudios Bíblicos»
EstEcl = «Estudios Eclesiásticos»

EstFranc	=	«Estudios Franciscanos»
ETL	=	«Ephemerides Theologicae Lovanienses»
EvTh	=	«Evangelische Theologie»
FRLANT	=	*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*
Fs.	=	*Festschrift*
FThS	=	*Freiburger Theologische Studien*
Greg	=	«Gregorianum»
HTR	=	«The Harvard Theological Review»
HSM	=	*Harvard Semitic Monographs*
Interpr	=	«Interpretation»
JBL	=	«Journal of Biblical Literature»
JQR	=	«The Jewish Quarterly Review»
JSOT	=	«Journal for the Study of the Old Testament»
JSS	=	«The Journal of Semitic Studies»
JTS	=	«The Journal of Theological Studies»
Jud	=	«Judaica»
KAT	=	*Kommentar zum Alten Testament*
LASBF	=	*Liber Annuus Studi Biblici Franciscani*
LuVit	=	«Lumen» (Vitoria)
MüTZ	=	«Münchener Theologische Zeitschrift»
NRT	=	«Nouvelle Revue Théologique»
NT	=	«Novum Testamentum»
NTS	=	«New Testament Studies»
NTT	=	«Nederlands Theologisch Tijdschrift»
OBO	=	*Orbis Biblicus et Orientalis*
OLZ	=	«Orientalistische Literaturzeitung»
Or	=	«Orientalia»
OTS	=	*Oudtestamentische Studiën*
OuTWG	=	*Oud-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika*
PEGLMBS	=	*Proceedings. Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*
RB	=	«Revue Biblique»
RBibIt	=	«Rivista Biblica Italiana»
RHPR	=	«Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses»
RicBibRel	=	«Ricerche Bibliche e Religiose»
RivBib	=	«Rivista Biblica»
RQ	=	«Revue de Qumran»
RScRel	=	«Recherches de Science Religieuse»
SBL	=	*Society of Biblical Literature*

SBS = *Stuttgarter Bibel-Studien*
SBT = *Studies in Biblical Theology*
Sem = «Semitica»
ST = «Studia Theologica»
SVT = *Supplements to Vetus Testamentum*
ThGl = «Theologie und Glaube»
ThPhil = «Theologie und Philosophie»
ThSt = «Theological Studies»
TLZ = «Theologische Literaturzeitung»
TüTQ = «Tübinger Theologische Quartalschrift»
TWAT = *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*
TWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
TyndB = «Tyndale Bulletin»
VD = «Verbum Domini»
VT = «Vetus Testamentum»
WMANT = *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*
ZAW = «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft»
ZDMG = «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft»
ZTK = «Zeitschrift für Theologie und Kirche»
ZWTh = «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie»

Prólogo

El 4 de setiembre de 1989, con motivo del 50 aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, emitió TVE un documental de la BBC sobre Hitler. A lo largo del programa pudo escucharse en repetidas ocasiones el adjetivo «mesiánico», siempre con connotaciones negativas. A nadie le extrañará, porque términos como «Mesías», «mesianismo», «mesiánico», han terminado adquiriendo un matiz despreciativo, reflejo de una mezcla de locura, orgullo, falsas ilusiones y catástrofe final.

Pocos términos –quizá ninguno– expresan tan perfectamente como «Mesías» la tragedia de las palabras y los profundos cambios semánticos a que se ven sometidas a lo largo de la historia. Lo que inicialmente era simple designación de la persona ungida para cumplir una función (rey, sacerdote, profeta) pasa a designar al salvador esperado y anhelado, y termina haciendo referencia a la terrible posibilidad de que un loco visionario alcance el poder y seduzca a las multitudes, arrastrándolas en su camino hacia la autodestrucción.

Este libro se centra en la aportación del Antiguo Testamento y de la literatura apócrifa judía al tema del mesianismo. El lector de lengua castellana dispone de dos estudios sobre el tema: la obra clásica de Sigmund Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, y la más divulgativa, de Henri Cazelles, *El Mesías de la Biblia*. La primera ofrece una visión sistemática, la segunda elige el enfoque histórico. A diferencia de ambas,

mi interés se centra en el análisis de los textos, dejando para último lugar la posible reconstrucción de la historia de la esperanza mesiánica. De este modo, mi estudio no interfiere con ninguno de los anteriores, sino que los complementa.

El deseo de objetividad me ha llevado también a no mezclar los distintos tipos de libros del Antiguo Testamento. A veces podrían usarse un salmo, un oráculo profético y una narración histórica para reconstruir el pensamiento de un época. Pero, en conjunto, es un procedimiento muy peligroso. Por eso he preferido atenerme a la división por bloques de libros. En la primera parte analizaremos los datos de los libros históricos, aunque eso suponga un largo recorrido desde el siglo X a.C. hasta casi la era cristiana. El estudio de los Salmos nos obligará a retroceder a la época monárquica. Y lo mismo ocurrirá al hablar de los profetas. En cambio, el estudio de los Apócrifos y Qumrán se circunscribe a un tiempo más reducido, el que va desde el siglo III a.C. hasta la caída de Jerusalén (año 70 d.C.).

Al analizar los textos he procurado tener en cuenta su historia posterior. Un texto que originariamente no hablaba del Mesías podía ser aplicado a él siglos más tarde por grupos de mentalidad mesiánica. Esta «historia de la interpretación» supone también una novedad con respecto a los estudios de Mowinckel y Cazelles.

Sin embargo, antes de analizar los textos indico al lector los problemas que se debaten actualmente sobre el mesianismo. La confusión terminológica que existe, incluso dentro de los estudios bíblicos, obliga a aclarar de entrada algunas ideas e indicar en qué línea me oriento.

El estilo de la colección en que se inserta esta obra es el de la alta divulgación. Asequible a cualquier persona interesada en el tema, pero sin abundar en las innumerables cuestiones técnicas que los textos plantean. Esto me

ha obligado a sacrificar una enorme cantidad de notas y a dejar de justificar opciones que pueden parecer discutibles. Sólo en poquísimas ocasiones he mantenido algunas citas literales en el texto. Sin embargo, es posible que este libro caiga en manos de profesores o de personas preparadas para profundizar en el tema. Por eso, ofrezco al final una extensa bibliografía, que completo en cada capítulo.

Hasta ahora, nunca me había enfrentado a un tema bíblico tan complejo y apasionante. Espero que estas páginas ayuden a adentrarse en el mundo maravilloso de la espera del Mesías.

Granada, diciembre de 1993

1
Aclaraciones previas

Ni siquiera con mucho dinero podría una persona interesada en el tema hacerse una biblioteca exhaustiva sobre el mesianismo. Muchas obras, especialmente del siglo pasado, son ya de difícil o imposible adquisición. También tendría que espigar a través de incontables revistas bíblicas y teológicas los numerosos artículos publicados sobre aspectos concretos. Aunque no lograse una biblioteca exhaustiva, podría dedicar años a leer sobre el tema. Y se sentiría asombrado ante la disparidad de puntos de vista en cuestiones que él quizá imaginaba muy sencillas, indiscutidas e indiscutibles. Antes de entrar en materia, conviene conocer esas cuestiones y las opciones que tomo ante ellas.

1. Los puntos debatidos sobre el mesianismo

a) ¿Qué se entiende por mesianismo?

En este punto, el debate se centra en si el mesianismo es la doctrina sobre *una persona* o sobre *una situación.* Muchos lo entienden como la doctrina y la esperanza del Antiguo Testamento y de los Apócrifos centrada en un personaje futuro, que traerá la salvación. Pero no faltan autores que lo entienden como la doctrina sobre un mundo feliz, lleno de bendiciones, paz, justicia, prosperidad material.

Por ejemplo, un judío de este siglo, Joseph Klausner, distingue entre «expectación mesiánica» y «creencia en el Mesías», como si ambas realidades pudiesen darse por separado. La expectación mesiánica la define como «la esperanza profética del fin de esta época, en la que habrá libertad política, perfección moral y bendición terrena para el pueblo de Israel en su propia tierra, y también para todo el género humano». En cambio, la «creencia en el Mesías» es «la esperanza del fin de esta época, cuando un gran redentor, con su fuerza y su espíritu, traerá redención completa, política y espiritual, al pueblo de Israel y, junto a esto, bendición terrena y perfección moral a todo el género humano» (p. 9).

Si se lleva al extremo esta distinción, fallo en el que no cae Klausner, se termina incluso hablando de «Mesianismo sin Mesías». En una época en la que estamos acostumbrados al «café descafeinado» y a los productos «light», lo anterior no extraña mucho. Pero no podemos aceptarlo. En un estudio bíblico, carece de sentido hablar de «Mesianismo sin Mesías».

b) ¿Qué se entiende por «Mesías»?

Este punto, que un cristiano puede considerar muy sencillo de responder, es de los más difíciles. Incluso en los escritos del Nuevo Testamento se advierten enfoques muy distintos de Jesús como Mesías. De los personajes que en él aparecen, unos piensan que el Mesías es un rey descendiente de David. Otros lo consideran un ser excepcional, el salvador de los últimos tiempos. Unos lo imaginan triunfando sobre los enemigos; otros insisten en que debía padecer y morir. Unos lo ven enraizado simplemente en nuestra historia; otros subrayan su preexistencia.

Estas oscilaciones continúan en los estudios actuales. Flusser, judío, lo define así: «Un descendiente de David,

con dones carismáticos, que los judíos de la época romana creían que Dios suscitaría para romper el yugo de los paganos y reinar sobre el reino restaurado de Israel, al que volverían todos los judíos del exilio». Mowinckel, cristiano protestante, lo ve de este modo: «En el judaísmo tardío, el término 'Mesías' denota una figura *escatológica.* Pertenece al 'tiempo postrero'; su advenimiento está en el futuro». Alguno pensará que no hay grandes diferencias entre ambos puntos de vista. Las hay, y enormes. Para Flusser, el Mesías es un personaje meramente político, que cumple la función que Dios le encomienda, sin insistir el autor en que se trate de una victoria temporal o definitiva. Para Mowinckel, con el Mesías comienzan los últimos tiempos, entramos en la etapa definitiva, pero no dice nada –en este contexto– de la misión que realizará. Un autor católico, Caquot, une lo político con lo escatológico: «Entiendo por mesianismo la espera de un *rey* futuro cuya venida significará el fin feliz y más o menos milagroso de una crisis insoluble desde el punto de vista humano».

Teniendo en cuenta los textos de la literatura apócrifa, Qumrán, Nuevo Testamento, se llega a la conclusión de que en Israel no existió un concepto único de Mesías. Sin embargo, el Mesías aparece en la mayoría de los casos como un rey, generalmente de ascendencia davídica, con influjo en la esfera política y religiosa (indisolublemente unidas).

c) ¿Cuándo comienza la esperanza mesiánica?

No es extraño encontrar autores del siglo pasado, y algunos del XX, que ven las primeras referencias al Mesías en Gn 3,15, la promesa hecha a la mujer de un descendiente que pisará la cabeza de la serpiente. Con ello, remontan a los orígenes de la humanidad la esperanza de un Mesías salvador. El estudio crítico de la Biblia hizo

cambiar de postura. Unos piensan que la esperanza mesiánica comienza con la monarquía (s. X a.C.), otros sitúan sus comienzos en los profetas del siglo VIII. Actualmente se pone mucho énfasis en la época romana; según estos autores, hasta pocos años antes de Jesús no se habla en Israel del «Mesías».

d) ¿Qué valor tiene el AT para el mesianismo?

De acuerdo con lo anterior, mientras algunos conceden gran importancia al Antiguo Testamento para elaborar la doctrina mesiánica, otros afirman que no habla de este personaje (el más radical, Fohrer).

En el Antiguo Testamento, la palabra «mesías», en el sentido etimológico de «ungido», aparece 61 veces; pero nunca como título para referirse a «un rey salvador de los últimos tiempos».

e) ¿Es Jesús el Mesías prometido?

Naturalmente, este problema sólo se da entre los judíos, que lo niegan. Más importante sería estudiar en qué sentido entendió Jesús su mesianismo. Pero esta cuestión no entra en nuestro tema, sino en la Cristología.

2. Punto de partida

A pesar de las oscilaciones anteriores, se pueden formular como bastante seguras estas dos tesis:

1. Si Israel no hubiese tenido reyes, nunca habría llegado a formularse la idea mesiánica.

2. Aunque hubiera tenido reyes, sin la figura de David y la promesa de una dinastía eterna tampoco habría surgido el mesianismo en Israel.

Estas dos afirmaciones nos permiten tomar un punto de partida objetivo: el estudio de los orígenes de la monarquía y de la imagen del rey, de David y la promesa que recibió. Al ir ahondando en estas cuestiones a través de los libros históricos, salmos y profetas, iremos descubriendo aspectos nuevos del problema: ansias de restauración dinástica, idealización del monarca, etc. Finalmente, el estudio de la literatura apócrifa nos hará ver cómo se entendía esta herencia antigua en los tiempos más cercanos a Jesús.

3. Catecismo elemental del mesianismo

En 1979, Norman K. Gottwald publicó un libro de más de mil páginas sobre la religión de Israel en tiempos de los Jueces: «Las tribus de Yahvé». Obra densa, apasionante y discutible. Cinco años más tarde, el mismo Gottwald, para presentar sus ideas ante los asistentes al Congreso Internacional de Arqueología Bíblica celebrado en Jerusalén en abril de 1984, eligió el sencillo y pedagógico método de preguntas y respuestas. Cito este ejemplo para que el lector no se sienta ofendido por el método catequético que empleo a continuación.

¿Qué significa Mesías?

«Ungido».

¿Con qué se ungía?

Con aceite.

¿A quién se ungía?

Originariamente, a los reyes. Más tarde, cuando desaparece la monarquía, al sumo sacerdote. Posteriormente, a todos los sacerdotes. Es más discutible que se ungiese a los profetas, aunque un texto sugiere que Elías debe ungir a Eliseo, y en Qumrán se da a los profetas el título de «ungidos». En una ocasión, Dios llama a los

patriarcas «mis ungidos», con el mismo sentido honorífico que se da a los profetas.

¿Qué significaba la unción?

Se discute mucho. Unos la interpretan como acto religioso que otorga al rey el don del espíritu y una serie de cualidades extraordinarias. Otros la ven como simple acto político o jurídico, equivalente a la designación o elección de un personaje para reinar. (Este tema lo desarrollo en el capítulo 4°, sobre la entronización, punto 5).

¿Usan todos los libros del AT el término «mesías»?

La mayor parte de ellos no lo usan. Lo más curioso es que falta en libros como el Deuteronomio, Reyes, Jeremías, Ezequiel y Profetas Menores (a excepción de Hab 3,13).

¿En qué textos del Antiguo Testamento aparece el término «mesías»?

Cinco veces en el Levítico (4,3.5.16; 6,15).

Dieciocho veces en los libros de Samuel (1 Sm 2,10.35; 12,3.5; 16,6; 24,7.11; 26,9.11.23; 26,16; 2 Sm 1,14.16.21; 19,22; 22,51; 23,1).

Sólo dos veces en los libros proféticos (Hab 3,13; Is 45,1).

Nueve veces en Salmos (2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 89,39.52; 105,15; 132,10.17).

Una vez en las Lamentaciones (4,20).

Dos veces en Crónicas (1 Cr 16,22 = Sal 105,15; 2 Cr 6,42).

Dos veces en Daniel (9,25.26).

Total: 38 veces.

¿A qué personajes históricos se aplica?

Sólo a dos reyes israelitas (Saúl y David) y a un monarca extranjero, el rey persa Ciro.

4. Bibliografía

Véase el apartado final de este libro. Las escasas citas del capítulo están tomadas de algunas de las obras allí indicadas y de A. Caquot, *Le messianisme d'Ezéchiel:* Sem 14 (1964) 5-23; D. Flusser, art. «Messiah», en *Encyclopaedia Judaica,* Vol. 11 (Jerusalén 1971) 1407-1410.

Sobre los problemas terminológicos y de método son interesantes: Th. P. van Baaren, *Enkele opmerkingen over het gebruik van de term messianisme:* NTT 25 (1971) 1-5; R. E. Clements, *The Messianic Hope in the Old Testament:* JSOT 43 (1989) 3-19; M. S. Enslin, *Once More, The Messiah,* en *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909-1979),* ed. por A. I. Katsch y L. Nemoy (Filadelfia 1979) 49-61; B. Rigaux, *L'étude du messianisme. Problèmes et méthodes,* en *L'attente du Messie* (1958) 15-30.

I
LOS LIBROS HISTORICOS

Esta primera parte pretende acercarse a la imagen del rey que tienen los israelitas y a la figura de David. Ambos temas son esenciales para el estudio del mesianismo.

Con vistas a conocer la imagen que los israelitas tienen del rey estudiaremos el origen de la monarquía en Israel (c. 2), las fuerza y debilidad del rey (c. 3) y la ceremonia de entronización (c. 4).

Más importante aún es la figura de David. Comenzamos analizando la actitud ambivalente que provoca este personaje en dos historiadores distintos: el de la «Historia de la subida al trono» y el de la «Historia de la sucesión» (c. 5). Para la esperanza mesiánica será capital la promesa de una dinastía eterna, contenida en 2 Sm 7 (c. 6). ¿Qué pensaron de David y de esa promesa los historiadores posteriores? Los capítulos 7 y 8 recogen la pervivencia de la tradición davídica en los libros de los Reyes y de Crónicas, con un breve apéndice sobre Esdras y Nehemías. Un breve balance final cierra esta primera parte (c. 9).

2
Los orígenes de la monarquía

Los orígenes de la monarquía en Israel son tan oscuros como otros tantos acontecimientos de los primeros siglos de este pueblo. Los hechos se contaron varios siglos después de sucedidos, y el relato bíblico deja a veces al historiador moderno sumido en un mar de dudas. Trabajar a partir de esos datos supone una labor ingrata, a veces muy subjetiva, aunque el resultado quizá no se aleje mucho de la realidad.

1. La enseñanza de dos intentos fallidos

Si nos atenemos a la tradición bíblica, el primer intento de instaurar la monarquía dentro de las tribus israelitas tuvo lugar en tiempos de los Jueces (hacia el siglo XII) y el que pudo haberse beneficiado del cambio fue Gedeón, un muchacho convertido en héroe sin quererlo ni esperarlo. Quien lee ahora los capítulos 7-8 del libro de los Jueces tiene la impresión de que dirigió un gran ejército de las tribus y salvó a todo Israel de la opresión madianita. La realidad, que se entrevé analizando el texto con detalle, fue mucho más modesta. Gedeón liberó a su clan, y ya era bastante.

El detalle que nos interesa se encuentra al final del relato. Después de la victoria, los israelitas le dicen:

«–Tú serás nuestro jefe, y después tu hijo y tu nieto, porque nos has salvado de los madianitas.

Gedeón les respondió:

–Ni yo ni mi hijo seremos vuestro jefe. Vuestro jefe es el Señor» (Jue 8,22-23).

La propuesta del pueblo representa una novedad dentro de la época de los Jueces. La novedad no radica en querer recompensar al héroe salvador, ya que lo mismo encontramos en la historia de Jefté. Consiste en querer institucionalizar el carisma del jefe, haciendo que su dignidad la hereden su hijo y su nieto. No sabemos si esta tradición es histórica o inventada por autores posteriores. Pero refleja muy bien un aspecto esencial de la institución monárquica frente al carácter carismático y transitorio de la judicatura: *la monarquía no está sometida a la incertidumbre provocada por la muerte del jefe.* Por otra parte, el relato deja ver un posible peligro de la institución: olvidar que el único jefe de Israel es Yahvé, y que ningún protagonista humano puede ocupar su puesto.

Si Gedeón hubiese accedido, se habría convertido en el primer rey, no de todo Israel, sino de un pueblo de la sierra. No nos extrañemos. Las cartas de Tell el Amarna demuestran que Palestina tuvo muchos de esos pequeños reinos durante los siglos anteriores.

Lo que Gedeón no quiso, lo buscó con toda energía un hijo suyo, Abimelec. Después de la muerte de su padre, la ciudad de Siquén quedó bajo el mando de los setenta hijos de Gedeón. Demasiados hijos, pensará alguno. La cuestión es secundaria. Lo interesante es la propuesta que hace Abimelec a los siquemitas: «¿Qué os conviene más, que os gobiernen setenta, es decir, todos los hijos de Yerubaal (Gedeón), o que os gobierne uno solo?» (Jue 9,2).

Abimelec es un canalla, y pronto se convertirá en

asesino de sus hermanos. Pero su argumento nos hace caer en la cuenta de otra posible ventaja de la monarquía: la concentración del poder en un solo individuo, evitando el peligro de dispersión y de falta de acuerdo en momentos graves. Según el relato bíblico, Abimelec convenció a los siquemitas, que se unieron a los de El Terraplén «para proclamar rey a Abimelec, junto a la encina de Siquén» (9,6).

Pero la tendencia antimonárquica, reflejada en la postura de Gedeón, sigue viva en el único de sus hijos que ha conseguido sobrevivir a la matanza, Yotán. El autor del relato, con dotes de gran narrador y cierto estilo patético, lo introduce de pronto en la cumbre del monte Garizim, dirigiendo su palabra a la asamblea. Debemos reconocer que, si la asamblea estaba junto a la encina de Siquén, y Yotán en la cumbre del Garizim, de poco podía enterarse la gente, por muchas voces que diese. Pero la cumbre del Garizim da a la escena gran dignidad y permitirá también que Yotán escape después de su discurso.

Ese discurso comienza con una especie de fábula o apólogo que puede considerarse el texto más rabiosamente antimonárquico de la historia de la literatura universal.

> «¡Oídme, vecinos de Siquén! Una vez fueron los árboles a elegirse rey, y dijeron al olivo: Sé nuestro rey. Pero dijo el olivo: ¿Y voy a dejar mi aceite, con el que engordan dioses y hombres, para ir a mecerme sobre los árboles? Entonces dijeron a la higuera: Ven a ser nuestro rey. Pero dijo la higuera: ¿Y voy yo a dejar mi dulce fruto sabroso para ir a mecerme sobre los árboles? Entonces dijeron a la vid: Ven a ser nuestro rey. Pero dijo la vid: ¿Y voy a dejar mi mosto, que alegra a dioses y hombres, para ir a mecerme sobre los árboles? Entonces dijeron todos a la zarza: Ven a ser nuestro rey. Y les dijo la zarza: Si de veras queréis ungirme rey vuestro, venid a cobijaros bajo mi som-

bra, y si no, salga fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano» (Jue 9,8-15).

El mensaje es claro. Los árboles útiles, productivos, se niegan a aceptar la realeza; tienen cosas mejores que hacer. Sólo la inútil y peligrosa zarza está dispuesta a hacerse con el poder, amenazando a quienes no quieran concedérselo. La monarquía no queda bien parada. La fábula refuerza esa corriente antimonárquica que advertíamos antes, pero usando un motivo muy diverso. En este caso no se aduce un argumento teológico («el Señor es vuestro jefe») sino un argumento de orden práctico (sólo los hombres inútiles y peligrosos quieren ser rey). La historia posterior de Abimelec demuestra su carácter peligroso y funesto para el pueblo, que terminará rebelándose contra él y matándolo. El segundo intento de instaurar la monarquía también terminó en el fracaso.

Pero estos dos ejemplos son muy aleccionadores. Nos enseñan las ventajas que puede aportar la institución (estabilidad y coordinación de fuerzas) y los peligros que algunos entreveían en ella (atentado contra la realeza de Dios y abuso del poder). Un profundo cambio de orden político es lógico que tuviese partidarios y enemigos desde el primer momento. Es lo que nos cuentan las tradiciones sobre la instauración de la monarquía.

2. El pueblo pide un rey

Probablemente, los dos intentos anteriores fracasaron porque la situación de los israelitas no era todavía demasiado grave. La amenaza venía de pueblos pequeños o de tribus beduinas. Las condiciones cambian de forma radical con el establecimiento de los filisteos en la costa sur, donde fundan sus cinco ciudades: Gaza, Ascalón, Asdod, Gat y Eqrón. Los filisteos son también un pueblo pequeño, poco numeroso. Pero poseen una avanzada tecnología, y se encuentran en la edad del Hierro

cuando los israelitas están todavía en la del Bronce. Esto les permitirá someter a Israel a fuertes tributos.

Las tribus, sin cohesión política entre ellas, no podían ofrecer resistencia a este enemigo, y los intentos de rebelión culminaron en una tremenda derrota, la batalla de Afec (hacia el 1040 a.C.), en la que se perdió el Arca. Como consecuencia posterior de la catástrofe, parece que también el santuario de Silo quedó arrasado. Aunque el relato bíblico no lo dice, es probable que esta hecatombe trajese la solución, ya que el pueblo se hace consciente de la necesidad de unirse política y militarmente y decide adoptar una institución nueva, semejante a la de los países vecinos: la monarquía.

Cómo se llegó a esta decisión y cómo se puso en práctica es un misterio. Lo cuenta 1 Sm 8, pero este capítulo parece haber sido reelaborado profundamente en sentido antimonárquico y no podemos considerarlo un testimonio fidedigno. En su versión actual, cuando el profeta Samuel llega a viejo, nombra a sus dos hijos (Joel y Abías) jueces de Israel. Es un dato extraño, porque la judicatura nunca se había heredado hasta entonces. Parece como si Samuel quisiese tomar un aspecto bueno de la institución monárquica, la estabilidad que le da su carácter hereditario. Pero los hijos no se comportan como su padre, se dejan corromper, y los concejales de Israel se reúnen para pedirle a Samuel: «Nómbranos un rey que nos gobierne, como se hace en todas las naciones».

Esta petición revela el descontento con la institución de la judicatura. Si los hijos de Samuel no cumplen bien su oficio, lo lógico es pedirle que nombre a otros jueces, de buena conducta. Sin embargo, lo que piden es un rey, para tener un sistema semejante al de todas las naciones. Es curioso que el pueblo no da ningún argumento serio en favor del cambio. Parece tratarse de un simple capricho. Sólo al final del capítulo, cuando repite su petición,

deja entrever un motivo: «¡Queremos un rey! Así seremos nosotros como los demás pueblos. Que nuestro rey nos gobierne y salga al frente de nosotros a luchar en la guerra» (1 Sm 8,20). Pero tampoco este argumento nos convence: para dirigir al pueblo en la guerra no hace falta un rey, ya lo hicieron anteriormente los jueces.

Curiosamente, este capítulo, que no sabe aducir ni un solo motivo en favor de la monarquía, indica tres argumentos muy fuertes en contra de ella, que en parte nos resultan conocidos. Dos son de orden teológico, y uno de orden práctico. El primero: la monarquía supone un atentado contra la realeza de Yahvé. Así lo expresa el mismo Dios en su diálogo con Samuel: «No te rechazan a ti, sino a mí; no me quieren por rey» (v. 8). El segundo argumento está muy relacionado con el anterior, y se enuncia de forma indirecta: al querer la monarquía, Israel renuncia a su identidad para ser como los demás pueblos. Tercer argumento: el rey oprimirá al pueblo con toda clase de prestaciones e impuestos.

> «Estos son los derechos del rey que os regirá: *a vuestros hijos* los llevará para enrolarlos en sus destacamentos de carros y caballería, y para que corran delante de su carroza; los empleará como jefes y oficiales en su ejército, como aradores de sus campos y segadores de su cosecha, como fabricantes de armamentos y de pertrechos para sus carros. *A vuestras hijas* se las llevará como perfumistas, cocineras y reposteras. *Vuestros campos, viñas y los mejores olivares* os los quitará para dáselos a sus ministros. De *vuestro grano y vuestras viñas* os exigirá diezmos, para dárselos a sus funcionarios y ministros. A *vuestros criados y criadas, vuestros mejores bueyes y burros,* se los llevará para usarlos en su hacienda. De *vuestros rebaños* os exigirá diezmos. ¡Y *vosotros mismos* seréis sus esclavos!» (1 Sm 8,11-17).

Los «derechos del rey» no le van a la zaga al apólogo de Yotán en pasión antimonárquica. El rey es la peligro-

sa zarza que comienza a devorar a todos los que se acogen a su sombra.

El capítulo 8, con su visión tan negativa de la monarquía, no parece un fiel reflejo de lo ocurrido, sino un desarrollo y comentario de lo que dice el profeta Oseas sobre el origen de esta institución:

> «Tú me pediste: Dame rey y príncipes.
> Airado te di un rey, y encolerizado te lo quito»
> (Os 13,10s).

La monarquía, fruto de la ira de Dios. No se puede decir nada más duro contra ella. Durante siglos, los países del Creciente Fértil, del Lejano Oriente, las naciones europeas, se han esforzado por demostrar el carácter divino de la monarquía. Desde los faraones egipcios hasta el emperador de Japón. Contra esta mentalidad se rebela una corriente teológica de Israel que deberemos tener muy presente.

3. La elección de Saúl

Como hemos dicho, la visión anterior no podía ser la dominante en los primeros tiempos. Otras tradiciones ven la monarquía a una luz muy positiva cuando hablan de la elección de Saúl.

No cabe duda de que Saúl fue el primer rey de Israel. Pero cómo llegó a serlo es casi un misterio. Tres relatos se suceden, formando como un tríptico. El primero cuenta la unción privada de Saúl cuando iba en busca de unas asnas perdidas; es una historia amena y simpática, pero ofrece pocas garantías al historiador (1 Sm 9,1-10,16). El segundo relato nos habla de la elección pública por sorteo; esta versión es mucho más probable, aunque esté adornada de rasgos folclóricos y también haya sido retocada al comienzo con unas frases antimonárquicas (1 Sm 10,17-27); el sorteo era una forma de

conocer la voluntad divina, equivalente a consultar un oráculo, y esta práctica era bastante conocida en la antigüedad a la hora de elegir un jefe. El tercer relato cuenta la primera victoria de Saúl, contra los amonitas, consiguiendo liberar a los habitantes sitiados de Yabés de Galaad (1 Sm 11).

Como he indicado, no falta en este bloque de los capítulos 9-11 una alusión antimonárquica (1 Sm 10,18-19), pero el tono general es tremendamente positivo. Ya al principio, el mismo Dios le revela a Samuel:

> «Mañana te enviaré un hombre, de la región de Benjamín, para que lo unjas como jefe de mi pueblo, Israel, y libre a mi pueblo de la dominación filistea; porque he visto la aflicción de mi pueblo, sus gritos han llegado hasta mí» (1 Sm 9,16).

Estas palabras recuerdan a las que dice Dios a Moisés:

> «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos (...) El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí...» (Ex 2,7-10).

Con esto, la monarquía no aparece como fruto de la cólera divina, sino como acto de misericordia, al mismo nivel que la liberación de Egipto. En la misma línea positiva, cuando Saúl sea elegido por sorteo, el pueblo se dividirá en dos grupos: el de sus partidarios y el de sus adversarios. Pero es importante ver quién se alinea en cada bando: «Con él fueron los mejores, a quienes Dios tocó el corazón. En cambio, los malvados comentaron: ¡Qué va a salvarnos ése!» (1 Sm 10,27). La victoria de Yabés de Galaad confirmará que Saúl es el elegido del Señor y conducirá a su coronación solemne en el santuario de Guilgal.

Al final de este breve recorrido sigue en pie el enigma: ¿qué ventajas vio el pueblo en la monarquía para llevar a cabo ese cambio tan serio? No queda claro. A

veces podríamos destacar la estabilidad y continuidad frente a lo carismático e improvisado de la judicatura. Otras, la capacidad de aunar fuerzas dispersas. En esta línea, el aspecto militar parece preponderante. Quizá la explicación última radique en que Israel, en determinado momento de su historia, cuando ha alcanzado cierto grado de madurez, siente la necesidad de pasar a una etapa nueva, de «ser como los demás pueblos», en el mejor sentido de la palabra. Pero los antiguos y comprensibles recelos contra la nueva institución nunca desaparecerán del horizonte.

4. ¿Monarquía carismática o hereditaria?

Antes de conocer con más detalles el carácter y las funciones del rey de Israel, es importante aclarar esta cuestión. Según una famosa tesis de Albrecht Alt, la monarquía surge en Israel con carácter «carismático». Es decir, el rey es nombrado por «designación divina» (generalmente a través de un profeta) y por «aclamación del pueblo». Ambas cosas son necesarias e igualmente importantes. 1 Sam 10,24 lo formula muy bien a propósito de Saúl: «Entonces Samuel dijo a todo el pueblo: Mirad a quién ha elegido el Señor. No hay como él en todo el pueblo. Y todos aclamaron: ¡Viva el rey!»

En el caso de David, la designación divina aparece ya de pequeño (1 Sm 16,1-13) y se repite con frecuencia en los capítulos posteriores, constituyendo como un «leitmotiv» de la «Historia de la subida al trono». En cuanto a la participación del pueblo («lo ungieron rey»), se indica en 2 Sam 2,4 (Judá) y 5,3 (Israel).

Según la tesis de Alt, cuando las tribus del Norte se independizaron, tras la muerte de Salomón (año 931), mantuvieron el carácter carismático de la monarquía. Precisamente a ello se deberá la inestabilidad de las dinastías reinantes y los frecuentes asesinatos, conspiracio-

nes y revueltas. En 209 años de existencia, Israel tuvo 19 reyes, pertenecientes a nueve dinastías distintas; de ellos, siete murieron asesinados y uno se suicidó.

En Judá, por el contrario, la monarquía deja de ser carismática y se vuelve hereditaria. También podemos decir que el carisma se institucionaliza. A partir de la promesa de Natán (2 Sm 7), no es preciso realizar un gran esfuerzo para conocer la voluntad de Dios. Al morir el rey le sucede automáticamente su hijo, o, al menos, un descendiente de David. Este carácter hereditario dará al Reino Sur mayor estabilidad. En 345 años de historia sólo tendrá 21 monarcas, todos ellos de la misma dinastía.

La tesis de Alt, sugerente y seguida por numerosos autores, resulta difícil de conciliar con numerosas afirmaciones del texto bíblico. Parece indudable que la monarquía surgió en Israel desde el primer momento con carácter hereditario, y que las tribus del Norte mantuvieron siempre, al menos en teoría, la validez de este principio. El que los dos reinos, partiendo de una misma concepción, llegasen a situaciones tan opuestas, debemos explicarlo por otros factores.

5. Nota bibliográfica

La bibliografía sobre los orígenes de la monarquía es tan abundante que se impone una tremenda selección. Dos artículos fundamentales son los de A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, en *Kleine Schriften* II, 1-65; y *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda: Kleine Schriften* II, 116-134; ambos están traducidos al inglés en A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (Nueva York 1968).

En los últimos años merecen destacarse tres estudios en los que se encontrará mayor bibliografía: L. M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12* (Sheffield 1985);

G. E. Gerbrandt, *Kingship according to the Deuteronomistic History*, SBL Dissertation Series 87 (Atlanta, 1986); B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 25 (Harvard 1981).

Sobre la antigüedad de la tendencia antimonárquica es muy interesante K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT*, SVT VIII (Leiden 1961), 114-177.

Una buena crítica a la teoría de Alt sobre el carácter carismático de la monarquía israelita puede verse en T. Ishida, *The Royal Dinasties in Ancient Israel*, BZAW 142 (Berlín 1977).



3
Fuerza y debilidad del rey

Tras la elección de Saúl, el estudio de la esperanza mesiánica obligaría a detenerse en David y la promesa que se le hace de una dinastía eterna. Antes de ello, incluso anticipando muchos datos, es importante completar lo dicho en el capítulo anterior y hablar de la figura del monarca. Al tratar este tema, es fácil dejarse arrastrar a comparaciones con el entorno del Antiguo Oriente. Prefiero comenzar trazando la imagen del rey a partir de los datos que ofrecen los libros históricos de la Biblia. Más tarde, al hablar de los Salmos, adquiriremos una nueva perspectiva.

Utilizaré como punto de partida los libros de Samuel, Reyes y, en parte, Crónicas. Los datos que ofrecen proyectan una imagen ambivalente del monarca. No es el ser idealizado por ciertos salmos, sino un personaje real, con enorme poder y responsabilidad, pero también sujeto a grandes contradicciones y críticas.

1. La fuerza del rey

El rey es el personaje más importante de la historia de Israel y Judá durante la época de la monarquía. Ningún otro, ni siquiera el sumo sacerdote, puede equipararsele. Cuatro funciones capitales le corresponden: militar, judicial, cultual y de gobierno. Las cuatro tendrán gran trascedencia para la imagen posterior del Mesías.

a) Función militar

El aspecto militar, la capacidad de aunar fuerzas contra cualquier posible enemigo, parece que fue históricamente el motivo que dio origen a la monarquía. El pueblo lo dice cuando pide a Samuel un rey «que salga al frente de nosotros a luchar en la guerra» (1 Sm 8,20). Y las noticias de tipo analístico que encontramos posteriormente lo confirman. En 1 Sm 13 se cuenta como primera medida de Saúl: «Seleccionó a tres mil hombres de Israel: dos mil estaban con él en Micmás y en la montaña de Betel, y mil estaban con Jonatán en Guebá de Benjamín. Al resto del ejército lo licenció» (13,2). En esta línea se inserta otra noticia parecida: «A todo mozo valiente y aguerrido que veía, Saúl lo enrolaba en su ejército» (14,52). Es el primer paso en la formación de un ejército profesional, frente al ejército impreparado y caótico que podía ofrecer la anterior coalición de las tribus. Por otra parte, frente al personalismo exagerado de la época de los Jueces, Saúl organiza el mando del ejército, nombrando general a su tío Abner.

Aunque la visión que la Biblia nos ha transmitido de Saúl es muy negativa, los Anales antiguos de su corte hablan bien de él: «Después de ser proclamado rey de Israel, Saúl luchó contra todos sus enemigos de alrededor: Moab, los amonitas, Edom, el rey de Sobá, los filisteos, y vencía en todas sus campañas, haciendo proezas; derrotó a Amalec y libró a Israel de sus opresores» (1 Sm 14,47-48).

Este aspecto militar es también el más importante en la historia de David. Si llega a rey no es por sus cualidades musicales, sino por sus victorias contra Goliat y los filisteos, por el entusiasmo que despiertan sus hazañas entre el pueblo, especialmente entre sus paisanos del sur. Por otra parte, David rey seguirá la línea emprendida por Saúl de organizar el ejército, introduciendo una mo-

dalidad nueva: las tropas mercenarias de quereteos y pelteos, puestas a su servicio personal. Con ello, su destino no dependerá solamente de la generosidad del pueblo o de su condescendencia, sino de unos soldados pagados por la corona, que se mantienen fieles en todo momento. Así lo demuestra la historia de la rebelión de Absalón.

Este aspecto militar no falta en los reyes posteriores, aunque no son muchos los datos que poseemos sobre la cuestión. Tanto en el norte como en el sur, es el rey el responsable de las obras de fortificación. Jeroboán fortifica Siquén y, más tarde, Penuel (1 Re 12,25). Basá fortificó Ramá (1 Re 15,17). Asá fortifica Loma de Benjamín y Atalaya (1 Re 15,22). El rey de Israel (Ajab) dirige al ejército contra los sirios (1 Re 20), prepara la campaña contra Ramot de Galaad (1 Re 22). Jorán de Israel reúne al ejército para intentar impedir la independencia de Moab (2 Re 3). Y Jorán de Judá hace lo mismo cuando la rebelión de los edomitas (2 Re 8,20-21). Ocozías de Judá y Jorán de Israel van juntos a luchar contra Jazael de Siria (2 Re 8,28). Joás lucha contra los sirios y recupera las ciudades perdidas de Israel (2 Re 13,25). Amasías derrota a los idumeos y toma al asalto la ciudad de Petra (2 Re 14,7). Ezequías derrota a los filisteos hasta Gaza devastando todo su territorio (2 Re 18,8). Todos estos datos justifican que se vea al rey, al menos en ciertas ocasiones, como el salvador de Israel (2 Re 13,5; 14,27).

Naturalmente, esta función militar se puede cumplir a veces malamente, como cuando Amasías de Judá decide una guerra absurda contra Joás de Israel (2 Re 14,8-14). O puede no cumplirse, manteniéndose al margen de la batalla, como hará David en dos ocasiones; o huyendo cobardemente, como hará Sedecías en los últimos momentos del asedio de Jerusalén por los babilonios (2 Re 25,4-6).

Estos datos, tomados de los libros de los Reyes, podrían ampliarse con Crónicas. No son tan fiables desde el punto de vista histórico, pero confirman la idea de que la función militar es importantísima. De Asá se cuenta que construyó fortalezas en Judá, rodeándolas de murallas con torres, puertas y cerrojos (2 Cr 13,5-6). Josafat instaló guarniciones en todas las fortalezas de Judá (2 Cr 17,2) y dispuso de un numeroso ejército, bien organizado y armado (2 Cr 17,14-19). Lo mismo se dice de Amasías, que además reclutó cien mil mercenarios (2 Cr 25,5-6; a las cifras no hay que darles ningún valor, son exageradas). Los datos más detallados los ofrece al hablar de Ozías: construyó y fortificó torres en Jerusalén: en la Puerta del Angulo, en la Puerta del Valle y en La Esquina; levantó torres en el desierto; dispuso de un ejército en pie de guerra, al que equipó con adargas, lanzas, cascos, corazas, arcos y hondas; «hizo unos artefactos inventados por un ingeniero que lanzaban flechas y pedruscos: los colocó en las torres y en los ángulos de Jerusalén» (2 Cr 26,9-15). Yotán levantó fortalezas y torres en la foresta y luchó contra los amonitas (2 Cr 27,4-5). Manasés «construyó una barbacana en la ciudad de David, desde el oeste de Guijón, en el torrente, hasta la Puerta del Pescado, rodeando el Ofel; era muy alta» (2 Cr 33,14).

Salir al frente del ejército, dotarlo de las armas adecuadas, fortificar las ciudades, especialmente la capital, construir torres de vigilancia en las zonas más conflictivas, son las realizaciones concretas de esa función militar que compete al monarca.

b) Función judicial

En el mundo entorno de Israel, otra de las funciones principales del rey era administrar justicia. En la leyenda ugarítica de Aqhatu se cuenta del rey Danilu:

«Danilu se sentó a la entrada de la puerta,
entre los nobles que se reúnen en la era,
a juzgar la causa de la viuda,
a dictaminar el caso del huérfano»
(KTU 1.17 V 6-8 = KTU 1.19 I 21-25).

Es una escena casi familiar, en la era. Nos recuerda lo que podía hacer Débora cuando ponía su tribunal bajo la Palmera de Débora y «los israelitas acudían a ella para que decidiera sus asuntos» (Jue 4,5). Esta función pasa posteriormente a los reyes. Aunque de Saúl no tenemos ninguna tradición que lo confirme, sí queda claro en el caso de David. La trampa que le tiende Natán se basa precisamente en esa competencia del rey. Es él quien debe decidir el castigo del rico que ha matado la oveja del pobre para invitar a su huésped. Y David no duda un segundo en emitir sentencia, aunque con ella se condene a sí mismo (2 Sm 12,1-7). También el episodio de la mujer de Técoa se basa en esta idea: la mujer, que ha perdido un hijo y corre peligro de perder a otro, acude al rey para que no le ocurra esta desgracia. David es el juez supremo en Israel. Precisamente, la principal acusación que le hará Absalón, la que utiliza para convencer a los israelitas a rebelarse, es el desinterés del rey en cumplir su misión judicial. Y añade: «¡Ah, si yo fuera juez en el país! Podrían acudir a mí los que tuvieran pleitos o asuntos y yo les haría justicia» (2 Sm 15,3-4).

La importancia de la función judicial se advierte en la historia de Salomón. Lo que pide a Dios al comienzo de su reinado es sabiduría para poder gobernar al pueblo. Dicha sabiduría se manifestará en aspectos muy distintos. Pero ante todo se revela en la administración de la justicia, resolviendo el caso de las dos prostitutas (1 Re 3,16-28).

En épocas posteriores encontramos datos parecidos. Se da por supuesto que el rey es quien dicta sentencia, y

un profeta lo aprovechará para tenderle una trampa al mismo rey, igual que hicieron Natán y la mujer de Técoa con David (1 Re 20,40). En tiempos de Jorán de Israel se sitúa la tradición de la sunamita cuyo hijo había resucitado Eliseo. En una época de hambre, la mujer emigra a territorio filisteo. Cuando vuelve, al cabo de siete años, acude al rey para reclamar su casa y su campo, que, al parecer, habían pasado a la corona durante ese tiempo. Y el rey pone a disposición de la mujer un funcionario con la orden de que le devuelvan sus propiedades y la renta de las tierras desde el día que se marchó (2 Re 8,1-6). La función de administrar justicia vuelve a ejercerla Amasías de Judá, condenando a muerte a los asesinos de su padre (2 Re 14,5-6).

Lógicamente, una sola persona no puede guerrear, gobernar y juzgar al mismo tiempo. Por eso, se organizan tribunales encargados de esta misión. Tribunales parecidos debían de existir desde los comienzos del pueblo, aunque con una estructura más simple. Ahora es la corona la que se responsabiliza de la tarea. El libro de los Reyes no aporta datos sobre el tema, pero Crónicas contiene una tradición interesante a propósito de Josafat de Judá:

> «Estableció jueces en cada una de las fortalezas del territorio de Judá y les advirtió:
>
> –Cuidado con lo que hacéis, porque no juzgaréis con autoridad de hombres, sino con la de Dios, que estará con vosotros cuando pronunciéis sentencia. Por tanto, temed al Señor y proceded con cuidado. Porque el Señor, nuestro Dios, no admite injusticias, favoritismos ni sobornos.
>
> También en Jerusalén designó a algunos levitas, sacerdotes y cabezas de familia para que se encargasen del derecho divino y de los litigios de los habitantes de Jerusalén» (2 Cr 19,5-9).

Tenemos, pues, dos tribunales, con dos jefes supre-

mos. Al frente de las causas religiosas estará el sumo sacerdote Amarías; al frente de las contenciosas, Zebadías, hijo de Ismael.

La historia de la administración de la justicia y de su organización es mucho más compleja de lo que puede parecer por estos pocos datos. Conocemos por los profetas el gran descontento que había entre el pueblo y las enormes arbitrariedades a que se prestaba el ejercicio de esta función. Pero no es esto lo que ahora nos interesa subrayar, sino la responsabilidad del rey en este tema.

c) Función cultual

Quien no conoce la mentalidad del Antiguo Oriente y del Antiguo Testamento quizá se extrañe de esta tercera función del monarca. Nosotros estamos acostumbrados a la separación de los ámbitos cultual y político. Y, aunque los eclesiásticos se metan a menudo en política, no es frecuente que los gobernantes se dediquen a organizar el culto. En Israel, como en Egipto y Mesopotamia, la situación era distinta. El gran responsable del culto es el rey, y muchas veces actúa como sacerdote.

Con respecto a las acciones concretas, el dato más frecuente se refiere a la ofrenda de diversos tipos de sacrificios. Saúl, antes de la batalla de Micmás, ofrece holocaustos y sacrificios de comunión (1 Sm 13,9). David, durante la introducción del arca en Jerusalén, sacrifica un toro y un ternero cebado (2 Sm 6,13); y, al final de la ceremonia, ofrece holocaustos y sacrificios de comunión (2 Sm 6,17). Salomón ofrece en la ermita de Gabaón mil holocaustos (1 Re 3,4) y en Jerusalén, en pie ante el arca de la alianza, holocaustos y sacrificios de comunión (1 Re 3,14). Datos parecidos podrían multiplicarse fácilmente.

En este contexto, no extraña que el rey lleve a veces vestiduras sacerdotales (2 Sam 6,14), bendiga al pueblo, interceda por la comunidad, presida las ceremonias, organice fiestas. Es fácil exagerar algunos de estos datos. Por ejemplo, guiados por una mentalidad moderna, alguno podría concederle mucha importancia al hecho de que David (2 Sm 6,18) y Salomón (1 Re 8,14.55) bendigan al pueblo. Es cierto que algunos textos presentan la bendición como algo típicamente sacerdotal (Lv 9,22; Nm 6,22-27; Dt 21,5). Sin embargo, en tiempos antiguos, la bendición no tenía un sentido tan concreto, y no estaba restringida al sacerdote. Bendecían los patriarcas a sus hijos (Gn 27,30). Podían bendecir los profetas, como Balaán. También las tribus podían pronunciar la bendición (Dt 27,12). Bendice Josué a las tribus de Transjordania (Jos 22,6). Dado este sentido amplio, no podemos ver en los gestos de David y Salomón acciones típicamente sacerdotales.

La función cultual del monarca se advierte más en las grandes decisiones que en los actos concretos. Es David quien introduce el arca en Jerusalén y proyecta construirle un templo. También instaura a sus hijos como sacerdotes. Salomón construye el templo y preside la ceremonia inaugural, llevando la voz cantante en todo momento: bendice a la comunidad, pronuncia una extensa oración, ofrece los sacrificios, despide a la gente (1 Re 8).

Considerándose responsable principal del culto, el primer rey del Norte, Jeroboán I, toma medidas radicales: coloca un becerro en Dan y otro en Betel, edifica ermitas en los altozanos, pone de sacerdotes a personas que no descienden de la tribu de Leví, instituye una fiesta el día quince del mes octavo, sube al altar a ofrecer sacrificios e incienso (1 Re 12,29-33). El que algunos de estos datos sea tendencioso o falso es secundario. Demuestran la mentalidad vigente de que el rey es quien

organiza el culto. Con razón, el sacerdote Amasías dice a Amós que el santuario de Betel es «santuario real» (Am 7,13). En esta misma línea, pero suponiendo un pecado más grave, Ajab de Israel construye en Samaría un templo a Baal y erige en él un altar (1 Re 16,32).

Los reyes de Israel juegan un papel funesto en el culto. Lo mismo ocurre con algunos de los reyes judíos, especialmente con Manasés (2 Re 21,3-4). Pero otros no olvidan su verdadera responsabilidad en esta cuestión. Entran aquí en juego las diversas reformas cultuales, por las que tanto se interesa la Historia deuteronomista: la de Asá (1 Re 15,13), la de Josafat (1 Re 22,47), la de Ezequías (2 Re 18,4) y la de Josías (2 Re 22,4ss.).

Si un rey construyó el templo de Jerusalén, son los reyes los responsables de mantenerlo en buen estado y reparar sus desperfectos. Ya lo hizo Salomón, que «mantenía el templo en buen estado» (1 Re 9,25). Y su conducta la imitan Joás (2 Re 12) y Josías (2 Re 22,4-7). La idea sigue en vigor incluso después de la deportación a Babilonia, y será Zorobabel quien asuma la responsabilidad de reconstruir el templo, igual que, siglos más tarde, será Herodes quien lo lleve a todo su esplendor. Pero las atribuciones del monarca no se limitan a esto. También restauran fiestas desaparecidas hace siglos, como hace Josías con la Pascua.

Un relato muy significativo del poder del rey en la organización del culto lo tenemos a propósito de Acaz de Judá. Con motivo de una visita a Damasco para entrevistarse con Tiglatpileser III de Asiria, ve un altar que le gusta. Manda copiar el modelo, con todos sus detalles, y ordena construir uno semejante para el templo de Jerusalén. Cuando vuelve a la capital, manda que el antiguo altar de bronce se coloque al lado norte del nuevo altar. Y da al sumo sacerdote Urías órdenes muy precisas:

«–Sobre el altar grande quema los holocaustos de la mañana y la ofrenda de la tarde, el holocausto del rey y su ofrenda, el holocausto del pueblo y su ofrenda; derrama sobre él sus libaciones y la sangre de los sacrificios. Del altar de bronce me ocuparé yo» (2 Re 16,10-15).

Estas y otras medidas que se citan a continuación confirman la autoridad del monarca en el ámbito del culto. Esta conciencia no desapareció con el destierro. Cuando Ezequiel y sus discípulos esbocen el programa de restauración, concederán un puesto importante dentro del culto, a pesar de todas las limitaciones, al «príncipe».

d) Función de gobierno

He dejado para último lugar la función quizá más importante. Las anteriores pueden limitarse a actuaciones coyunturales: en momentos de peligro, en casos de difícil solución, a la hora de organizar el culto. Pero la función de gobierno debe ejercerse todos los días. Como es lógico, sobre esta función poseemos numerosos datos, aunque los libros de los Reyes no pretenden ser una historia política del pueblo. Las actuaciones del monarca en este terreno abarcan aspectos muy distintos.

El rey toma medidas de tipo religioso (no sólo en lo referente al culto) cuando decreta que desaparezcan de Israel los nigromantes y adivinos. Así lo hizo Saúl (1 Sm 28,3).

Medidas de orden político-religioso las encontramos en David cuando decide conquistar Jerusalén. Para gobernar a las tribus del Norte y del Sur, sin que ninguna de ellas se moleste, tiene necesidad de una ciudad propia. Y, para refrendar religiosamente a esta ciudad, introduce en ella el antiguo símbolo de la presencia de Dios, el

arca. En esta misma línea de elevar la categoría religioso-política de Jerusalén se introduce la construcción del templo.

Medidas estrictamente políticas de organización interna las tenemos en la formación de los primeros gobiernos. Con Saúl ofrece todavía una imagen muy sencilla, elemental; lo único que organiza es el ejército, nombrando general a su tío Abner (1 Sm 14,50). Con David varían las cosas. Según 2 Sm 8,17, cuenta con un general (Joab), un heraldo (Josafat), dos sacerdotes (Sadoc y Abiatar), un cronista (Sisá), un jefe de las tropas mercenarias (Benayas). Y la estructura se vuelve más compleja aún con Salomón. Ya no tenemos un secretario, sino dos. Aparecen cargos nuevos: ministro del Interior, consejero privado del rey, mayordomo de palacio, encargado de las brigadas de trabajadores. No es ahora el momento de criticar el aumento de la burocracia, sino de subrayar las medidas que adoptan los reyes en la organización del país. En este sentido, es capital lo que decide Salomón: dividir el territorio en doce distritos, poniendo gobernadores al frente de ellos (1 Re 4,7-20). También el Cronista habla del nombramiento de gobernadores durante el reinado de Josafat (2 Cr 17,2). Entre las medidas estrictamente políticas se encuentra también la de los diferentes censos de la población, comenzando por el que hizo David (2 Sm 24). Pero más importante todavía es la medida de elegir una nueva capital. Lo vimos en el caso de David. La historia se repite en el norte. Primero será Jeroboán quien elija como capital Siquén. Más tarde, la capitalidad pasará a Tirsa. Por último, Omrí decide comprar un campo y construir una nueva capital, la más famosa de todas, Samaría (1 Re 16,24).

Otras medidas son de política económica, como la construcción de ciudades de avituallamiento por parte de Josafat (2 Cr 17,12), o el fomento de la agricultura por parte de Ozías: «Cavó muchos pozos para el abun-

dante ganado que poseía en la llanura y la meseta; también tenía labradores y viñadores en los montes y las huertas» (2 Cr 26,10). «Ezequías construyó silos para las cosechas de trigo, mosto y aceite, establos para todo tipo de ganado y apriscos para los rebaños; edificó ciudades y reunió un inmenso rebaño de ovejas y vacas» (2 Cr 32,28). La responsabilidad del rey en este terreno la advertimos incluso en tradiciones que hablan del tema de forma indirecta. Durante un grave período de sequía, el rey Ajab se preocupa personalmente del problema y recorre el país en busca de manantiales y arroyos en un intento de salvar caballos y mulos (1 Re 18,5). Por eso, no nos extraña que, cuando cunde el hambre en Samaría, el pueblo deposite en el rey todas sus esperanzas (2 Re 6,26). Estas medidas económicas no se limitan, como es lógico, a la agricultura. De Salomón conocemos su comercio de carros y caballos. Más discutible es que construyese una flota para traer oro de Ofir (1 Re 9,26); parece que la flota era de Jirán de Tiro (1 Re 10,11). En cualquier caso, Josafat sí construyó una flota mercante para ir por oro a Ofir (1 Re 22,49), aunque la flota naufragó. No todas las medidas económicas benefician al pueblo. También se nos habla de tributos impuestos para pagar al enemigo, como en el caso de Joaquín (2 Re 23,35).

Sobre las espaldas del rey caen también las decisiones de política exterior. Desde los acuerdos de David y Salomón con Jirán de Tiro hasta los últimos tratados de paz, firmados para evitar mayores catástrofes. En realidad, más que de firma de acuerdos se trata de tributos. Tenemos los casos de Asá de Judá con Benadad de Siria (1 Re 15,18ss); Joás de Judá con Jazael de Siria (2 Re 12,18-19); Menajén de Israel, Acaz de Judá y Ezequías de Judá con Tiglatpileser III de Asiria (2 Re 15,19; 16,7-9; 18,16). También el rey decide a veces no pagar tributo alguno, sino rebelarse contra el enemigo, como ocurre en los ca-

sos de Oseas de Israel (2 Re 17,4) y Sedecías de Judá (2 Re 24,20), en ambas ocasiones con funestas consecuencias.

2. La debilidad del rey

Los cuatro aspectos anteriores se prestan a ser idealizados, pensando que el rey de Israel o Judá es un ser maravilloso, aceptado y querido por todos, que goza de la estima y el respeto de su pueblo. Las tradiciones de David y Saúl han jugado un mal papel en este sentido. El respeto que David siente por Saúl, perdonándole la vida en dos ocasiones, arrepentido de haber cortado el borde del manto al «ungido del Señor», ha hecho que muchos autores lancen las campanas al vuelo hablando del carácter sagrado del monarca. Ciertamente, era un personaje sagrado. Pero también lo eran los profetas, y los mataban. Por otra parte, el carácter sagrado no impide que los reyes cometan adulterio y asesinen (David: 2 Sm 11), impongan pesadas cargas económicas sobre el pueblo (Salomón: 1 Re 12), se emborrachen (Elá: 1 Re 16,9), asesinen y roben (Ajab: 1 Re 21), abran en canal a las mujeres embarazadas (Menajén: 2 Re 15,16), inunden Jerusalén de sangre inocente (Manasés: 2 Re 21,16), etc. Los libros históricos ofrecen datos muy interesantes sobre la debilidad del rey y las dificultades que encontraba en el ejercicio de esas funciones que le estaban encomendadas.

Ante todo, es el mismo pueblo quien puede oponerse a la política del monarca y exigir a su sucesor un cambio incondicional de actitud. Es lo que hacen las tribus del norte a la muerte de Salomón. Agobiadas por la dura servidumbre a que los ha sometido la política de lujo y construcciones, piden a su hijo Roboán, en el momento de subir al trono, que cambie de conducta. La estupidez

del nuevo rey llevará a la separación definitiva de Israel y Judá (1 Re 12).

Pero, generalmente, el pueblo no hace política, la padece. Las disensiones más peligrosas para el monarca proceden de sus generales y de los cortesanos. Los primeros, sobre todo, disponen de parte del ejército para encabezar una rebelión armada. Las tradiciones del norte son más abundantes en este sentido, debido a que la situación era más caótica. La historia de Israel está plagada de revueltas y asesinatos, provocadas generalmente por generales del ejército. Basá mata a Nadab (1 Re 15,27); Zimrí, jefe de media división de carros, conspira contra Elá y lo asesina (1 Re 16,9-10), pero será víctima, a su vez, de otro general, Omrí (1 Re 16,15-18); Jehú se rebela contra Jorán y lo mata (2 Re 9); Salún hace lo mismo con Zacarías (2 Re 15,10), Menajén con Salún (2 Re 15,14), Pécaj con Pecajías (2 Re 15,25), Oseas con Pécaj (2 Re 15,30). La historia de Judá es más tranquila, por el carácter de la gente –como sugiere George Adam Smith en su genial *Geografía histórica de la Tierra Santa*– y porque la promesa davídica había calado hondo a todos los niveles. Pero tampoco aquí se ven libres de revueltas y asesinatos. Los cortesanos de Amón conspiraron contra él y lo mataron (2 Re 21,23). Incluso se habla de una conspiración criminal contra la reina Atalía, promovida nada menos que por el sumo sacerdote Yehoyadá (2 Re 11). Aunque no se llegue a estos extremos, también tenemos datos del temor que sentía el rey Sedecías a sus ministros.

También otros sectores de la población participan en la oposición al rey. Especialmente los profetas, de acuerdo con su tendencia crítica. Las relaciones entre profetas y reyes siempre fueron difíciles. El monarca necesita el refrendo del profeta, que es más que un simple respaldo moral. Por otra parte, el profeta, con capacidad de elegir reyes y dinastías, no dispone de un poder político equi-

valente al del rey. En el fondo existirá siempre un conflicto de poderes –uno religioso, otro político–, que es fuente de innumerables tensiones y sospechas. Las tradiciones sobre Samuel reflejan esta situación. Samuel elige a Saúl como primer rey de Israel, pero es también el primero en condenarlo (1 Sm 15). Natán tampoco ahorrará críticas al segundo monarca, David, a causa de su adulterio (2 Sm 12). Las condenas a las dinastías y reyes del norte se reiteran en Ajías de Silo (1 Re 14,1-16), Jehú (1 Re 16,1-4.7), Elías (1 Re 18,18-19; 21,17-23; 2 Re 1), Miqueas ben Yimlá (1 Re 22), Eliseo (2 Re 3,13; 6,30-32), Oseas (Os 1,4), Amós (Am 7,9). En el sur, Isaías se enfrenta duramente a la corte (Is 3,12-15), no acepta componendas con el rey Acaz (Is 7), incluso condena algunas actitudes del piadoso rey Ezequías (Is 39). Jeremías tacha públicamente a Joaquín de ladrón y asesino (Jr 22,13-19). Ezequiel condena a Sedecías (Ez 17).

Incluso los sacerdotes, que en el apartado anterior hemos visto tan sometidos al rey en cuestiones cultuales, pueden enfrentársele duramente. Es cierto que sólo recuerdo una tradición al respecto: la ya mencionada de Yehoyadá, sumo sacerdote de Jerusalén, que trama la muerte de Atalía (1 Re 11). Pero las tensiones entre realeza y sacerdocio quedan muy claras en otra historia aportada por el Cronista. No podemos fiarnos mucho de ella, porque quizá se trate de una tradición tardía; pero es interesante porque refleja cómo las generaciones posteriores imaginaron una lucha latente entre ambas instituciones. Del rey Azarías (Ozías) se sabía que «el Señor le envió una enfermedad de la piel hasta su muerte, así que vivió recluido en su casa» (2 Re 15,5). Es una noticia antigua, transmitida con toda neutralidad. Pero el Cronista la convierte en un enfrentamiento entre la realeza y el sacerdocio, contando la historia de la forma siguiente:

> «Ozías se rebeló contra el Señor, su Dios, entrando en el templo para quemar incienso en el altar de los perfumes. El sacerdote Azarías y ochenta valientes sacerdotes fueron tras él, se plantaron ante el rey Ozías y le dijeron:
>
> –Ozías, a ti no te corresponde quemar incienso al Señor. Sólo pueden hacerlo los sacerdotes aaronitas consagrados para ello. ¡Sal del santuario, que tu pecado no te honra ante el Señor!
>
> Ozías, que tenía el incensario en la mano, se indignó con los sacerdotes. Y en el mismo momento, en el templo, ante los sacerdotes, junto al altar de los perfumes, la lepra brotó en su frente» (2 Cr 26,16-19).

Es probable que esta tradición no tenga nada de histórica. Pero refleja antiguos resentimientos ante las continuas intromisiones del monarca en el ámbito del culto.

Todos los datos anteriores trazan una imagen del rey muy distinta de la que a veces se lee en ciertos libros, basada en pura ideología promonárquica del Antiguo Oriente, parecida a la que encontramos en los Salmos. Afortunadamente, los libros históricos nos ayudan a conocer la realidad. Pero todo lo dicho no agota la aportación de estos libros. Hay unos relatos muy interesantes sobre la ceremonia de coronación del monarca. Las acciones concretas nos hacen intuir esa ideología regia que desarrollarán los Salmos. El tema es tan interesante que conviene dedicarle el próximo capítulo.

4
La ceremonia de entronización

Los datos recogidos en el capítulo anterior ofrecen una descripción más bien externa de la fuerza y debilidad del rey. No dicen nada de la ideología monárquica. Este aspecto, más profundo, lo dan a conocer los Salmos y ciertos textos proféticos. Pero también podemos adentrarnos en él a través de los relatos de la entronización, que, más tarde, nos ayudarán a entender bastantes afirmaciones de los salmistas. Sobre la ceremonia de entronización se ha escrito mucho, basándose a veces en ceremonias parecidas de otros pueblos y a veces en meras hipótesis. Considero más interesante ver qué nos dicen los textos narrativos de la Biblia, completando con datos extranjeros sólo cuando sea necesario. La imagen será incompleta, pero más segura. De la ceremonia se habla con motivo de la subida al trono de Saúl, David, Salomón y Joás.

1. Saúl

El carácter incompleto del ceremonial en los textos narrativos queda especialmente claro en estas tradiciones. Saúl llega a rey en tres actos, separados entre ellos temporalmente y contados por tradiciones de origen diverso. Tenemos, ante todo, una unción privada (1 Sm 10,1), donde domina la idea de que la unción cambia al personaje, lo convierte en un hombre distinto. El relato

tiene pocas probabilidades de ser histórico, pero deja clara la importancia que se concedía a la unción con aceite. Este dato es seguro, ya que en tradiciones posteriores Saúl aparecerá a menudo como «el ungido del Señor».

Más tarde se produce la elección pública (1 Sam 10,20-27), en la que distinguimos los siguientes momentos:

- presentación
- aclamación
- promulgación de los derechos del rey
- regalos (sobreentendidos en el relato posterior)
- despedida.

Si no fuese por la presencia de Samuel y el hecho mismo de la elección por sorteo, que dan al conjunto un marcado tono religioso, la impresión que tendríamos sería la de un acuerdo político entre dos partes: el rey y el pueblo. El acto de aclamación («¡viva el rey!») se convertirá también en un dato esencial de la ceremonia de entronización. Lo mismo podemos decir, si nos atenemos a otras tradiciones, de la promulgación de los «derechos de la monarquía». En este caso concreto, queda muy oscuro a qué se refiere. Quien ha leído los capítulos precedentes, es lógico que piense en 1 Sm 8,10-17, donde se habla de los «derechos del rey». Pero es difícil conciliar ambos textos. El relato de la unción de Saúl presenta la monarquía desde un punto de vista positivo. Al nuevo rey lo siguen «aquellos a los que el Señor tocó el corazón», mientras se le oponen «los malvados». En este contexto positivo no encaja la lectura de unos «derechos del rey» tan despóticos como los de 1 Sm 8, sobre todo formulados de esa manera. Tampoco es lógico que esos derechos tan impopulares se coloquen «ante el Señor».

Otra posibilidad sería referir el «derecho de la mo-

narquía» a Dt 17,14-20. Pero aquí no se habla de «derechos» sino de «deberes». Por otra parte, es difícil imaginar en tiempos de Saúl lo que se dice en Deuteronomio.

Lo más probable es que durante la elección del primer rey se expusieran sus derechos, sobre todo teniendo en cuenta que era el pueblo quien lo había pedido. Podríamos pensar en algo parecido a 1 Sm 8,10-17, pero sin exigencias tan duras ni formuladas de manera tan negativa.

El tercer acto se cuenta después de la victoria de Yabés de Galaad (1 Sm 11,14-15). La iniciativa vuelve a tenerla Samuel, y el contexto de la ceremonia será estrictamente religioso y cultual. En el santuario de Guilgal, «ante el Señor», acompañado de sacrificios y de una gran fiesta.

En resumen, estos datos dispersos e imprecisos nos hacen conocer hechos importantes para tiempos posteriores: 1) el carácter religioso de la ceremonia; 2) el papel preponderante de un personaje religioso (en este caso, un profeta); 3) la importancia de la unción (sobre este tema véase el punto 5 de este capítulo).

2. David

Se habla de una unción privada en 1 Sam 16,1-13. Igual que la de Saúl, tampoco ofrece garantías de ser histórica. Pero es interesante por la idea de que viene sobre David el espíritu de Yahvé. Para ser rey es preciso que el Señor lo convierta en un personaje distinto, por encima de los demás.

Luego encontramos dos unciones públicas. Una llevada a cabo por los hombres de Judá (2 Sm 2,4) y otra, siete años más tarde, por las tribus del Norte (2 Sm 5,1-3). En ninguno de los dos casos tenemos referencia a un ritual. Sí queda claro el aspecto de contrato entre las

tribus del Norte y David. La historia posterior de Roboán parece indicar que, como parte de ese acuerdo, el monarca debía acudir a Siquén para ser elegido por dichas tribus (1 Re 12).

3. Salomón

En 1 Re 1,33-35.38-40 se cuenta el ritual de la coronación de Salomón, que está envuelto desde el principio en la polémica. Su hermano Adonías, mayor que él y a quien le corresponde el trono, se adelanta a celebrar un banquete en el que muchos convidados lo aclaman como rey. Pero Adonías no invita al profeta Natán, al sacerdote Sadoc, a Benayas, jefe de la guardia, ni a Salomón. Es evidente que la clase política está dividida. Para conjurar el peligro, Natán convence a David de que nombre rey a Salomón. Lo que ahora nos interesa es el ritual, que aparece en tres ocasiones: cuando el mismo David dicta las órdenes (v. 33-35), cuando se cuenta la ejecución de lo mandado (38-40), y cuando Jonatán informa a Adonías de lo que ha ocurrido en Jerusalén (v. 43-48). Las órdenes de David son las siguientes:

> «Tomad con vosotros a los servidores de vuestro señor. Montad a mi hijo Salomón en mi propia mula. Bajadlo al Manantial. El sacerdote Sadoc lo ungirá allí rey de Israel. Tocad la trompeta y aclamad: «¡Viva el rey Salomón!» Luego subiréis detrás de él, y cuando llegue se sentará en mi trono y me sucederá en el reino, porque lo nombro jefe de Israel y Judá» (1 Re 1,33-35).

El relato del cumplimiento de esta orden añade algunos detalles secundarios, pero de interés: los servidores de David son las tropas de élite (quereteos y pelteos), importantes en un momento de crisis política; el sacerdote Sadoc coge del santuario la cuerna de aceite; al final, todos suben al son de flautas y con tremenda algazara.

Por último, el relato de Jonatán a Adonías dice que la unción la han llevado a cabo Sadoc y el profeta Natán (no sólo Sadoc). Y, como punto culminante, «Salomón se ha sentado en el trono real».

A partir de estos datos podemos decir algo sobre los distintos elementos del ritual. Lo primero es montar a Salomón en la mula de David. Este detalle parece tan importante que se repite en los tres relatos. Pero no queda claro qué es lo fundamental: montar en una mula para acudir a la ceremonia, o montar precisamente en la mula de David. Me inclino por lo segundo. Ese animal debía ser especialmente bueno y estimado. La mula del rey no se presta. Y si David manda que monten a Salomón en su mula está indicando que lo considera su predilecto frente a Adonías. Por consiguiente, no podemos decir que el paseo en mula forme parte de este ritual inicial. Pero sí es posible que se convirtiese desde entonces en parte del ritual. Aunque no tenemos datos en los libros narrativos, conviene recordar Zac 9,9:

> «Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén;
> mira a tu rey que está llegando:
> justo, victorioso, humilde,
> cabalgando un asno, una cría de borrica».

El hecho de que Jesús monte un asno para su entrada mesiánica en Jerusalén confirma que formaba parte de la procesión triunfal del nuevo rey.

El segundo dato es de gran interés y también aparece en los tres momentos. La unción de Salomón tiene lugar en el Manantial. Se trata de la fuente de Guijón, situada en el valle Cedrón. ¿Por qué precisamente allí? Indudablemente, por influjo jebuseo. Recordemos que Jerusalén había sido conquistada por David, y que esta ciudad cananea tenía ya un ritual para entronizar a sus reyes, que debía de comenzar en esa fuente. El Manantial no sólo garantiza la vida de la ciudad, sino que era conside-

rado una fuente sagrada. En el Salmo 46(45) se hace referencia a ella cuando, con lenguaje mítico, se dice: «El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios, el Altísimo consagra su morada» (v. 5). Y el profeta Isaías hablará siglos más tarde del «agua de Siloé que corre mansa» como símbolo de la presencia y la protección de Dios (Is 8,6). Sin embargo, no tenemos datos que confirmen este elemento del ritual en tiempos posteriores. Es posible que, al construirse el templo, éste desplazase al Manantial como lugar sagrado.

Una vez allí tiene lugar la unción. Según los dos primeros relatos, es el sacerdote quien la lleva a cabo con aceite cogido del santuario. En el relato de Jonatán lo ungen Sadoc y Natán, lo cual parece menos verosímil. En cualquier caso, es el gesto fundamental, constatado desde los primeros tiempos de Israel, el que convierte al personaje en «Ungido».

A continuación se tocan las trompetas y se aclama al nuevo rey (este dato lo omite Jonatán). Este detalle, como vimos en Saúl, parece también primitivo y fundamental. Por último se organiza una procesión festiva que termina cuando el nuevo rey se sienta en el trono.

Es importante indicar lo siguiente. Se trata de un nombramiento en momentos de crisis, que exige una acción inmediata. Quizá por ello se advierte cierto tono de improvisación, y el mismo David debe inventar el ritual sobre la marcha. Pero ciertas cosas parecen evidentes en esta improvisación: la unción debe realizarse en lugar sagrado, con un rito preciso, y terminar con la ocupación del trono.

4. Joás

También otro momento de grave crisis nos ayuda a conocer con más detalle el ritual de entronización judío.

Un siglo después de la muerte de Salomón, el trono de Judá queda ocupado por Atalía, madre de Ocozías, que había sido asesinado en la revuelta de Jehú. Atalía no es judía, sino israelita. Lo peor es la crueldad con que actúa. En el año séptimo de su reinado, el sumo sacerdote Yehoyadá organiza una conjura para asesinarla y nombrar rey al pequeño Joás (2 Re 11).

El relato ofrece datos de gran interés para conocer el ritual de coronación. Pero no está escrito para informar sobre ella, sino para transmitir la emoción del momento. No ofrece una secuencia lógica ni cronológica; mezcla la proclamación del nuevo rey con la reacción de Atalía y su muerte (v. 13-16) y con la destrucción del templo de Baal (v. 18).

La ceremonia que nos interesa podemos reconstruirla del modo siguiente. Comienza en el templo. Previamente, han preparado allí un estrado, «como es costumbre» (v. 14). Entonces, «Yehoyadá sacó al hijo del rey, le colocó la diadema y el protocolo, lo ungió rey, y todos aplaudieron, aclamando: ¡Viva el rey!» (2 Re 11,12). No se trata de una ceremonia fría. Junto a los oficiales y la banda participa toda la población en fiesta, y las trompetas resuenan sin cesar. Pero todo no termina ahí. «Yehoyadá selló el pacto entre el Señor y el rey y el pueblo, para que éste fuera el pueblo del Señor» (v. 17). Luego, «bajaron del templo al rey y lo llevaron a palacio por la puerta de la escolta. Y Joás se sentó en el trono real» (v. 19).

Tenemos, pues, igual que en el caso de Salomón, dos momentos distintos. El primero en lugar sagrado (el templo) y el segundo en el palacio. Vemos que el ritual se ha ido complicando. No sólo existe un lugar sagrado, sino un sitio especial reservado para el rey, un estrado, «como es costumbre». Es lógico, si se quiere que el público pueda contemplar bien al protagonista de la cere-

monia. Antes de la unción se dice que el sumo sacerdote «le colocó la diadema y el protocolo». Ya Saúl tuvo una diadema o corona (*nezer*, 2 Sm 1,10). No se trata, pues, de una novedad. En todo caso, a nosotros nos parecería más lógico ungir primero al rey y luego colocarle la diadema. Pero «sobre gustos no hay nada escrito».

Lo que sí plantea problemas es el «protocolo» o «testimonio» *('edût)*. Muchos comentaristas no podían imaginar al sumo sacerdote colocando un «testimonio» al rey. ¿En qué podía consistir ese testimonio? ¿Y dónde se lo iban a colocar? ¿En la cabeza, el pecho, el brazo? Por eso, la solución más fácil era cambiar el texto hebreo, leyendo «insignias» *(se'adôt)* en vez de «testimonio» *('edût)*. Sin embargo, el ritual egipcio confirma que el texto hebreo se conserva bien. En el momento de la entronización se entregaba al rey un protocolo con el nombre que le imponía la divinidad y el encargo de gobernar. Es decir, el protocolo legitimaba al rey como soberano designado por los dioses. Por ejemplo, Amón-Re dice a la reina Hatchepsut:

«Mi hija querida... yo soy tu amado padre.
Yo establezco tu dignidad como señor de ambos países.
Yo te escribo tu protocolo» (Sethe, *Urkunde* IV, 285).

Este protocolo parece que se leía en los aniversarios de la coronación, como dice el mismo texto poco más adelante:

«Entonces escribió el señor de todo el protocolo de Su Majestad como rey benéfico del ámbito de Egipto, el que abarca los países y determina sus necesidades. Su Majestad habló, escribiendo el protocolo para sus repeticiones en los aniversarios».

También Tutmosis III, hablando de su elección por Amún, dice con una fórmula idéntica a la de 2 Re 11,12: «El (Amún) colocó mi diadema y me escribió el protocolo» *(Urkunde* IV, 160).

Este protocolo o testimonio es lo que el Salmo 2 llama «el decreto del Señor». Por consiguiente, lo que el sacerdote Yehoyadá cuelga de Joás es probablemente un pequeño escrito que dice, por ejemplo:

«Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.
Pídemelo: te daré en herencia las naciones;
en posesión, la tierra hasta sus confines;
los gobernarás con cetro de hierro,
los quebrarás como jarro de loza» (Sal 2,7-9).

O este otro:

«Tu familia es de nobles; el día de tu nacimiento,
en el atrio sagrado, te di a luz,
como a rocío del seno de la aurora» (Sal 110,3).

Después de entregar la diadema y el protocolo tiene lugar la unción propiamente dicha, con la aclamación de todos los presentes. Pero sigue un hecho nuevo. 2 Re 11,17 lo cuenta con estas palabras: «Yehoyadá selló *el* pacto entre el Señor y el rey y el pueblo, para que éste fuera el pueblo del Señor, y entre el rey y el pueblo». El texto paralelo de 2 Cr 23,16 dice: «Yehoyadá selló *un* pacto entre él y todo el pueblo y entre el rey para ser el pueblo del Señor». Es fácil mejorarlo traduciendo: «Yehoyadá selló *un* pacto entre el Señor y todo el pueblo y el rey para ser el pueblo del Señor». Pero siguen existiendo dos diferencias entre ambos relatos. 2 Reyes habla de dos pactos: uno religioso y otro político. 2 Crónicas de uno solo, religioso. Por otra parte, 2 Reyes habla de *el pacto,* como de una cosa conocida. 2 Crónicas habla de *un pacto,* como si se tratase de algo coyuntural, debido a las graves circunstancias provocadas por el reinado de Atalía.

En definitiva, no sabemos si en el siglo IX se introdujo un pacto de tipo religioso con motivo de la entronización. Parece poco probable. En cambio, el segundo pacto (entre el rey y el pueblo) encajaría en las tradicio-

nes más antiguas. No veo motivo para suprimir estas palabras, como hacen muchos traductores, basándose en Crónicas y en los LXX.

El último gesto, como en el caso de Salomón, consiste en ocupar el trono.

El relato de la coronación de Joás nos descubre elementos nuevos, posiblemente entrados con el tiempo. El sumo sacerdote sigue ocupando un puesto capital en la ceremonia. Pero ahora oímos hablar de un estrado; de una diadema y de un protocolo entregados al comienzo; y de un pacto religioso y otro político. Lo más interesante, sin duda, es que nos ha dado a conocer la consigna del protocolo, ayudándonos a entender una práctica reflejada en ciertos salmos.

5. La unción

De todo el ritual, el acto más interesante en el estudio del mesianismo es el de la unción. De ahí procede la palabra Mesías (ungido). Con respecto a ella se discute el origen del rito y su sentido.

Parece claro que no se ungía a los reyes en Egipto ni en Mesopotamia. En Egipto sólo se habla de la unción de algún funcionario y de la unción de los reyes de Siria y Palestina como vasallos del faraón. En este país, la unción sería una simple «designación», sin sentido religioso. Más discutido es el caso de los hititas. De Vaux acepta que se daba entre ellos; igual W. H. Schmidt, al que sigue Kraus. En cambio, Garbini, siguiendo a Kutsch, afirma que sólo tenemos un testimonio, y que éste se refiere al sustituto del rey destinado a morir; otro texto fragmentario sugiere que entre los hititas la unción tenía el mismo sentido que entre los egipcios: «designación». Es posible que la práctica egipcia influyese en Canaán y a través de aquí pasase a los israelitas.

En cuanto al sentido de la unción, la postura tradicional la considera un acto religioso, que otorga al monarca determinados privilegios. Según Mowinckel, la idea originaria de la unción se basa en que el aceite posee una facultad especial, un poder «sagrado», o «mana». «En el acto de la unción se transmitía ese poder y santidad a la persona ungida, o bien se renovaba y reforzaba la santidad y el poder sobrenatural de que ya estuviera dotada. La experiencia práctica de la virtud y utilidad del aceite, como alimento y como medicina, explica fácilmente la creencia en su carácter sacro, de mana» (*Mesianismo y Mesías,* 5). En esta misma línea afirma Kraus que la unción «situaba al rey bajo la protección de Yahvé y lo declaraba intocable». Roland de Vaux subraya otros aspectos: «La unción convierte al rey en persona sagrada y lo habilita para ciertos actos religiosos» (*o.c.* 157).

Por el contrario, para Garbini la unción era en Israel, como en Egipto, una simple «designación», sin carácter sagrado. Por otra parte, cree que los relatos de unción son ficticios, y que probablemente nunca se ungió a los reyes de Israel, salvo a los más vinculados con ambientes proféticos. En estos casos, debemos interpretar la unción a partir de la ideología egipcia, como la afirmación de la superioridad del que ungía (el profeta) sobre el ungido (el rey). «La unción regia israelita es la expresión de la lucha llevada a cabo por el profetismo contra la monarquía, un intento de declarar la inferioridad del rey respecto al profeta» (p. 103s).

Para aclarar el sentido religioso o profano de la unción debemos recordar algunos datos bíblicos. Aunque fuese una práctica habitual, sólo se cuenta que fueron ungidos los siguientes reyes: Saúl, David, Absalón (2 Sm 19,11), Salomón, Jehú (2 Re 9,3.6.12), Joás y Joacaz (2 Re 23,30). Más interesante resulta saber quiénes los ungen. Las tradiciones sobre Saúl y David lo atribuyen a

Samuel, y también en el caso de Jehú se atribuye a un profeta, discípulo de Eliseo. En cambio, en la de Salomón el protagonismo es de un sacerdote, Sadoc, aunque en otro momento se menciona junto a él al profeta Natán. Sin embargo, en otras ocasiones, el protagonista de la unción es el pueblo, o sus representantes, los «ancianos»; así ocurre cuando David es elegido rey de Judá y más tarde del Norte, y en los casos de Joás y de Joacaz; por otra parte, la fábula de Yotán da a entender que la unción del rey la realiza el pueblo (los árboles). En formulaciones de tipo teológico, es Dios quien unge al monarca (1 Sm 10,1; 15,17; 2 Sm 12,7; Sal 89,21; 2 Re 9,3.6.12; 2 Cr 22,7).

Estos datos dan en parte la razón a Garbini, y en parte se la quitan. Le dan la razón en que la unción es, en sus orígenes, una «designación» sin carácter religioso. Pero, en contra suya, debemos recordar que los relatos que mencionan la designación profética del rey en el Norte no hablan de unción. Ajías de Siló no unge rey a Jeroboán I; ni Jehú a Basá. No es nada claro que los profetas (ni siquiera las tradiciones proféticas posteriores) usasen la unción como forma de expresar su superioridad con respecto al rey. Además, sería absurdo admitir que el rey se sometiese a un rito que sólo expresaba su inferioridad. Si lo hacía, era porque de ese gesto obtenía también ventajas políticas y religiosas. Se convertía en un personaje sagrado. Garbini tiende una trampa al lector cuando dice que «el rey no tenía necesidad alguna de ser consagrado por la simple razón de que ya era de suyo sagrado, por el solo hecho de ser rey». ¿Qué carácter sagrado tenía Jeroboán I, un jefe rebelde de las brigadas de trabajadores de Salomón, antes de ser proclamado rey? ¿Qué carácter sagrado tenía el usurpador Basá? ¿O el general Jehú, único rey del Norte del que se dice expresamente que fue ungido por un discípulo de Eliseo? Antes de ser ungido, el rey no es un personaje sagrado.

En definitiva, creo que la única interpretación válida es la propuesta por Seybold. La unción es, ante todo y desde sus tiempos más antiguos, un acto jurídico-político. Lo demuestra el protagonismo del pueblo cuando unge rey a David, primero como soberano del Sur, luego del Norte. La unción equivale a sellar un acuerdo entre el rey y el pueblo, acuerdo del que ambos se benefician. El protagonismo del pueblo queda claramente sugerido en el caso de Absalón, y es indiscutible en los de Joás y Joacaz. En esto ya le hemos dado la razón a Garbini: la unción equivale a una designación, y carece inicialmente de sentido religioso. Sin embargo, más tarde se dio al acto una interpretación teológica. Es Dios quien unge al monarca, a través de un sacerdote o de un profeta. Al rey le interesa este punto de vista, que lo convierte en un personaje sagrado. A los sacerdotes y profetas también les interesa, porque demuestra en cierto modo su superioridad sobre el rey. En este caso, como en tantos otros del Antiguo Testamento, religión y política están íntimamente mezcladas. Lo que resulta unilateral de Garbini es interpretar la unción como simple manifestación de la superioridad del profeta sobre el rey. Olvida que el pueblo y el sacerdote también «ungen» y que un acto puede cambiar su sentido en el decurso del tiempo.

6. Bibliografía

Sobre la ceremonia de coronación: R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Herder, Barcelona 1964), 152-161; G. von Rad, *El ritual real judío*, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1976), 191-198; H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, 54-61.

Sobre la unción: La obra fundamental es la de E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient* (Berlín 1963). Véase también G. Garbini, *Storia e ideologia*

nell'Israele antico (Brescia 1986) 99-110; F. Hesse, art. jríô ktl, en TWNT IX (1973); K. Seybold, art. *mšh* en TWAT V (1986) 46-59; Z. Weisman, *Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King:* Bib 57 (1976) 378-98; P. Xella, *L'unzione del re a Ebla e nel Vicino Oriente antico:* Studi Storico Religiosi 4 (1980) 329-335.

5
David

Junto con Moisés, David es el personaje bíblico que atrae más la atención. Es el protagonista principal de los dos libros de Samuel. Su imagen sigue presente en Reyes, aun después de muerto. Vuelve a ser protagonista en Crónicas. Y no faltan abundantes referencias a él en los Salmos y Profetas. Todo esto no facilita una comprensión de su figura, lo dificulta. Porque estas abundantes páginas son obra de distintos autores, que han visto al gran rey desde ángulos muy distintos, a veces no complementarios, sino opuestos.

Algunos pensarán que se puede estudiar la esperanza mesiánica sin detenerse demasiado en David. Bastaría hablar de la promesa de Natán. Sin embargo, David es un personaje paradigmático. La actitud que se adopte ante él influirá en la que se tome ante el mesianismo. Por eso, considero interesante recordar las dos actitudes principales ante este rey que se observan en las dos obras histórico-narrativas que intentan reconstruir la vida de este personaje: la defensa a ultranza («Historia de la subida de David al trono»), la crítica («Historia de la sucesión al trono»). Ya veremos, al hablar de los libros de los Reyes y de Crónicas, que no son las únicas actitudes posibles. Pero, al principio, es preferible limitarse a estas dos.

1. La defensa a ultranza Historia de la subida al trono (1 Sm 16 - 2 Sm 7)

Para los que estudiaron «Historia Sagrada» hace años, o para los lectores asiduos de la Biblia, son de las páginas más conocidas. Trazan un arco perfecto desde David niño, cuidando las ovejas de su padre, hasta que se convierte en rey de Judá e Israel y recibe la promesa de una descendencia eterna. En medio quedan su llegada a la corte de Saúl como cantor que ahuyenta del rey el mal espíritu; su batalla con Goliat; su rápido ascenso como militar y la envidia del monarca; la huida al país filisteo; la formación de un grupo armado para sobrevivir en el desierto y, más tarde, como jefe de mercenarios al servicio de los filisteos. Hasta que, muerto Saúl, los del Sur lo eligen rey de Judá y, siete años más tarde, los del Norte le piden que sea también rey de Israel.

Esta rápida presentación del contenido no deja entrever los grandes problemas políticos que encierra la obra. Si recordamos que David se convirtió en rey de Judá e Israel en extrañas circunstancias sin ser descendiente de Saúl, y después de la muerte de éste y de varios de sus hijos, no es raro que circulasen rumores bastante perjudiciales para él. Las acusaciones podemos resumirlas en tres puntos: a) conspiró para ser rey; b) se pasó a los filisteos; c) intervino en la desaparición de la casa de Saúl. Todo esto hace que no sólo su figura, sino también la legitimidad de sus descendientes, queden en entredicho.

El autor de la «Historia de la subida al trono» desea eliminar cualquier equívoco. Es un partidario acérrimo de David y enemigo enconado de Saúl. Su obra, cargada de intención política, responde a las tres posibles acusaciones y justifica la legitimidad de la descendencia.

a) Conspiró para ser rey

El autor se encuentra ante un dato aparentemente conocido e innegable: la profunda amistad entre David y Jonatán, hijo de Saúl. Prefiere no ocultarlo. Inmediatamente después de la victoria sobre Goliat dice: «Jonatán se encariñó con David; lo quiso como a sí mismo (...) Jonatán y David *hicieron un pacto,* porque Jonatán lo quería como a sí mismo; se quitó el manto que llevaba y se lo dio a David, y también su ropa, la espada, el arco y el cinto» (1 Sm 18,1-4). Podríamos malinterpretar este texto, viendo en él la referencia a un amor homosexual.

Lo realmente interesante, desde el punto de vista político, es la idea de que los dos hicieron un pacto. No se dice en qué consiste. Pero la intriga del lector aumenta cuando, poco más tarde, oye hablar nuevamente de ese pacto, calificado ahora de «pacto sagrado» (1 Sm 20,14). Hasta que finalmente se desvela su contenido: «Jonatán le estrechó la mano (a David), invocando a Dios, y le dijo: No temas, no te alcanzará la mano de mi padre Saúl. *Tú serás rey de Israel y yo seré el segundo.* Hasta mi padre, Saúl, lo sabe. Los dos hicieron un pacto ante el Señor» (1 Sm 23,17). Cómo se iba a verificar este relevo en el poder es lo que no queda claro. En ningún momento se habla de matar a Saúl. Pero la sospecha de una conspiración parece bastante fundada. Y que esta sospecha corría entre el pueblo lo confirma una tradición posterior. Años más tarde, cuando David ya era rey y tuvo que huir de su hijo Absalón, un tal Semeí lo insultó desde lejos diciéndole: «¡Vete, vete, asesino, canalla! El Señor te paga la matanza de la familia de Saúl, cuyo trono has usurpado» (2 Sm 16,8).

Además, Saúl parece consciente de este hecho. A su hijo Jonatán le reprocha: «¡Hijo de mala madre! ¡Ya sabía yo que estabas conchabado con el hijo de Jesé, para vergüenza tuya y de tu madre! Mientras el hijo de Jesé

esté vivo sobre la tierra, ni tú ni tu reino estaréis seguros» (1 Sm 20,31). Y más tarde, dirigiéndose a sus paisanos: «Oíd, benjaminitas. Por lo visto, también a vosotros el hijo de Jesé os va a repartir campos y viñas y os va a nombrar jefes y oficiales de su ejército, porque todos estáis conspirando contra mí, nadie me informa del pacto de mi hijo con el hijo de Jesé, nadie siente pena por mí ni me descubre que mi hijo ha instigado a un esclavo mío para que me aceche, como está pasando ahora» (1 Sm 22,7-8).

El autor no calla la posible acusación. Incluso insiste en ella. Pero lo hace para darle respuesta plena desde tres puntos de vista: histórico, psicológico y teológico.

A nivel histórico deja claro que: 1) David nunca se atrevió a atentar contra el Ungido del Señor, aunque tuvo dos ocasiones de acabar con su vida (1 Sm 24 y 26); 2) aunque formaba parte de las tropas mercenarias de los filisteos, no intervino en la batalla de los montes de Gelboé, donde Saúl y sus tres hijos perdieron la vida; 3) no se alegró de la muerte de Saúl y Jonatán, como lo demuestra la elegía que compuso en su honor (2 Sm 1); 4) mandó matar al presunto asesino de Saúl (2 Sm 1).

A nivel psicológico, insiste en que la culpa de la rivalidad entre David y Saúl es de éste, que se muestra envidioso (18,8s), intenta matarlo (18,10-11; 19,1), le tiende trampas, es su enemigo (18,19), lo persigue continuamente (cc. 24 y 26). La prueba es que, en ciertos momentos, Saúl reconoce su culpa (24,18-22; 26,21.25). Saúl es desequilibrado, enfermo, vengativo (22,17-19), pecador abandonado por Dios (16,14), practica la nigromancia (c. 28), un cobarde que no osa luchar contra Goliat (c. 17). David, por el contrario, aparece valiente, confiando en Dios, humilde (18,23), querido por el pueblo y por los hijos de Saúl (Jonatán y Mical). Sin malicia, perdonando siempre.

A nivel teológico, el autor indica que, si David llegó a rey, no fue conspirando contra Saúl, sino porque Dios estaba con él y le había prometido el reino. El hecho de que *Dios guía a David,* está con él y legitima su postura se encuentra en una serie de observaciones (1 Sm 16,13.18; 18,12.14.28) y en boca de los más distintos personajes (17,37; 20,13.23; 22,3; 23,12.14, etc.). Los textos que hablan de consultar el oráculo de Dios (23,2.4.9-11; 2 Sm 2,1; 5,19-23) ponen de relieve el mismo tema. Y la aparición totalmente imprevista del profeta Gad (1 Sm 22,5) viene a decirnos que David no va a Judá por propia iniciativa, sino por orden de Dios.

La segunda idea, *la promesa del reino,* va creciendo de forma dramática y se encuentra en boca de distintos personajes: lo admite a regañadientes Saúl (18,8; 20,31); entusiasma la idea a Jonatán (20,15; 23,15-17); Saúl lo reconoce positivamente más tarde (24,21; 26,25); lo dan por hecho los filisteos (21,12), Abigail (25,30), Abner (2 Sm 3,9- 10.18-19), las tribus de Israel (2 Sm 5,2). Dicho sea de paso, el reino que se anuncia a David no es el futuro imperio, que abarcará diversos pueblos extranjeros, ni el reino de Judá, sino el de Israel (las diez tribus del norte).

En definitiva, la opinión del autor es clara: el único que conspiró contra Saúl fue Dios, molesto porque no había obedecido sus órdenes. David mantiene en todo momento una postura correcta ante Saúl, limitándose a huir para no ser asesinado.

b) Se pasó a los filisteos

Es también indiscutible que David, perseguido por Saúl, formó una tropa de 600 hombres y, más tarde, se puso al servicio del rey Aquis de Gat. Un hecho tan conocido que el autor no puede negarlo. Y esto representaba una seria acusación contra David, ya que los filis-

teos fueron los peores enemigos de aquel tiempo. Pero el autor sitúa este dato en su contexto para responder a la acusación.

1) David fue desde el principio el mayor adversario de los filisteos. Lo demuestra el que matase a Goliat, y sus frecuentes campañas contra ellos (18,27; 19,8; 23,1-5). 2) Llegó a Filistea huyendo de Saúl (21,11-16; 27,1-12), como último recurso para salvar su vida. 3) Estuvo al servicio de los filisteos, pero los engañaba (27,7-10). 4) No participó en la batalla de Gelboé, porque los jefes filisteos no se fiaban de él; en ese momento se hallaba en el sur, persiguiendo a los amalecitas (c. 30; cf. 31,1).

c) Conspiró contra los sucesores de Saúl

Antes de entrar en la respuesta del autor es preciso recordar algunos datos. A la muerte de Saúl, Judá nombra rey a David, mientras Israel se mantiene a las órdenes de Isbaal, hijo de Saúl, aunque el mando del ejército lo ostenta su hombre fuerte, Abner. Pero Abner es asesinado por Joab (general de David), y a los dos años de reinado asesinan también a Isbaal. Viéndose desamparados, los del norte, después de cinco años de desconcierto, en que no saben cómo regirse, acuden a David para que reine también sobre ellos, cuando ya lleva siete años reinando en Judá.

Interesa tener presente los siguientes datos: 1) David no habría llegado a rey de Israel si hubiesen vivido Abner e Isbaal; 2) ambos murieron asesinados en circunstancias que algunos podrían considerar extrañas; 3) la tradición mantiene como un dato indiscutible que «la guerra entre las familias de Saúl y de David se prolongó; David fue afianzándose, mientras la familia de Saúl iba debilitándose» (2 Sm 3,1); 4) una tradición que no se encuentra en estos capítulos de la «Historia de la subi-

da», sino en 2 Sm 21,1-14, atribuye a David la orden de muerte de siete descendientes de Saúl.

La postura del autor es clara. Descarta este último dato (2 Sm 21,1-14), quizá por pertenecer a una época posterior de la vida de David, y que tan molesto debía resultarle. Se limita a hablar de los asesinatos de Abner y de Isbaal. En ningún caso tuvo parte David. El responsable de la muerte de Abner es Joab, que terminará pagándolo (1 Re 2,5), y David lamenta profundamente lo ocurrido, entonando una elegía por el general del norte (2 Sm 3,33-34) y negándose a comer aquel día. «Así supieron todos, *y lo supo todo Israel,* que el asesinato de Abner, hijo de Ner, no había sido cosa del rey» (2 Sm 3,37). En cuanto al asesinato de Isbaal, es fruto de rencillas internas. Y cuando los asesinos se presentan ante David creyendo darle una buena noticia, éste ordena matarlos. La última prueba de que David no conspiró contra la casa de Saúl es que no pretendió convertirse en rey de Israel. Fueron los israelitas quienes vinieron a hacerle la propuesta (2 Sm 5,1-5).

2. La crítica
Historia de la sucesión al trono (2 Sm 9 - 1 Re 2)

Una actitud muy distinta ante David es la que se observa en la llamada «Historia de la sucesión al trono», los capítulos más famosos, estimados y debatidos de los libros de Samuel. Una obra maestra del arte narrativo, de estilo ágil y vigoroso, con una visión profunda de la vida y del ser humano. No es raro que los comentaristas se hayan volcado sobre ella, esforzándose a veces por decir lo contrario de lo que otros dicen. Esto hace que la interpretación de la obra resulte insegura. Podemos abordarla desde muy distintos puntos de vista. Sin ser exhaustivos, se puede hablar de las siguientes interpretaciones: historiografía política (Rost, Würthwein), histo-

riografía teológica (von Rad), novela con mensaje político y fin didáctico (Whybray), novela con finalidad antiapologética (van Seters), obra puramente literaria (Gunn).

No me perderé en los recovecos de estas teorías, todas ellas interesantes. Mi intención es indicar cómo aborda el autor la figura de David. Para ello me centraré en las dos secciones principales de la obra: la que habla de la guerra amonita y la que cuenta la rebelión de Absalón.

2 Sm 10-12 habla de la guerra contra los amonitas. Al comienzo se indica el motivo: los amonitas ultrajaron a los embajadores de David. Esto provoca una campaña contra ellos y los sirios (2 Sm 10), que culmina con la conquista de la capital, Rabá, la actual Ammán de Jordania (2 Sm 12,26-31). Pero la guerra no es lo que interesa al autor de la obra, sino la actitud de David durante ella. La mayor parte del relato (el c. 11 y casi todo el 12) se centra en el rey. Y la imagen resultante es muy negativa.

Ante todo, encontramos a un David irresponsable. Ya vimos que una de las misiones capitales del rey era dirigir al pueblo en la guerra. Así lo representan los grabados mesopotámicos y egipcios, siempre al frente del ejército. Y eso es lo que había pedido el pueblo al instaurar la monarquía: «Que nuestro rey nos gobierne y salga al frente de nosotros a luchar en la guerra» (1 Sm 8,20). No es ésa la conducta de David. Al comienzo de la campaña envía a Joab, que es quien toma todas las decisiones (2 Sm 10,6-14). Es cierto que, ante una segunda coalición enemiga, David mismo dirige las operaciones (2 Sm 10,15-19). Pero al año siguiente, «en la época en que los reyes van a la guerra [la primavera], David envió a Joab con sus oficiales y todo Israel (...); David, mientras tanto, se quedó en Jerusalén» (2 Sm 11,1). Esta apatía del rey es tan notable que, al final de la campaña,

Joab le envía este duro mensaje: «He atacado Rabá. He conquistado el barrio y los aljibes. Moviliza a los reservistas, acampa contra la ciudadela y ocúpala tú; si no, la conquistaré yo y le pondrán mi nombre» (2 Sm 12,27-28).

David se ha vuelto vago y perezoso. El autor de la historia, con su fino humor, nos sugiere sus largas siestas, de las que se levanta «a eso del atardecer», para dedicarse «a pasear por la azotea de palacio». Estos paseos le permitirán descubrir a una mujer bañándose y encapricharse de ella. Cuando pregunta quién es, le responden: «Es Betsabé, hija de Alián, esposa de Urías, el hitita». David no puede llamarse a engaño. Sabe desde el primer momento que la mujer está casada con uno de sus más fieles oficiales, que se encuentra de campaña. Sin embargo, no duda un minuto. Manda a buscarla, se acuesta con ella, la deja embarazada.

Al enterarse de la noticia, nace en David el sentimiento de culpa. Al menos, el sentimiento de vergüenza ante Urías. La manera de superarlo es conseguir que se acueste con su mujer. Como si eso borrase el pasado, convirtiéndolo en una aventura sin importancia. Manda llamar a Urías, le hace unas preguntas genéricas para cumplir el expediente, y termina diciéndole lo que realmente le interesa: «Anda a casa a descansar». El soldado que vuelve de la guerra no dudará en abrazar y amar a su mujer. Así piensa David, que redondea la escena enviando un regalo a casa de Urías.

Pero el soldado no es como el rey. No piensa ni actúa del mismo modo. «Urías durmió a la puerta de palacio, con los guardias de su señor; no fue a su casa». Cuando David, extrañado, le pregunta, recibe una respuesta que suena como una bofetada: «El arca, Israel y Judá viven en tiendas; Joab, mi jefe, y sus oficiales acampan al raso; ¿y voy yo a ir a mi casa a banquetear y a

acostarme con mi mujer? ¡Vive Dios, por tu vida, no haré tal!» Urías, con su conducta, está desvelando la perversión de David. Al rey no le preocupa la situación del arca, ni la del ejército y sus generales. Mientras ellos viven duramente, el rey banquetea. Mientras la gente lucha, el rey se acuesta, no con su mujer, sino con la del prójimo.

Después de estas palabras, resulta extraño que David no mate enseguida a Urías. Pero el deseo de lavar su culpa es más fuerte que el deseo de venganza. Al día siguiente, David lo convida a un banquete y lo emborracha. Ni siquiera así consigue su objetivo. «Urías salió para acostarse con los guardias de su señor, y no fue a su casa». Es entonces cuando David decide eliminarlo, simulando un accidente de guerra. El rey apático, perezoso y adúltero se ha vuelto también un asesino.

Tras la intervención del profeta Natán, terminará reconociendo su pecado. Autores posteriores pusieron en boca de David en ese momento el magnífico salmo 50 (51): «Misericordia, Dios mío, por tu bondad, por tu inmensa compasión borra mi culpa». El autor de la «Historia de la sucesión» se limita a una confesión muy escueta, casi inevitable: «¡He pecado contra el Señor!»

Por decisión divina (hoy diríamos: dada la alta tasa de mortalidad infantil en aquella época), el niño nacido del adulterio enferma gravemente. La actitud de David durante esos días de incertidumbre resulta también curiosa. Mientras el niño agoniza, el rey «pidió a Dios por el niño, prolongó su ayuno y de noche se acostaba en el suelo». En cambio, cuando muere, «David se levantó del suelo, se perfumó y se mudó; fue al templo a adorar al Señor; luego fue a palacio, pidió la comida, se la sirvieron y comió». Esta actitud, que desconcierta a los cortesanos, la justifica con unas palabras de un realismo brutal: «Mientras el niño estaba vivo ayuné y lloré, pensan-

do que quizá el Señor se apiadaría de mí y el niño se curaría. Pero ahora que ha muerto, ¿qué saco con ayunar? ¿Podré hacerlo volver?» Estas palabras son una versión elegante del vulgar refrán: «El muerto al hoyo y el vivo al bollo».

La imagen de David no mejora mucho en la segunda gran sección de la historia, la rebelión de Absalón (2 Sm 13-20). El desencadenante remoto de la rebelión será un incesto entre dos hijos de David: Amnón y Tamar. Al ser de distinta madre, podían haber contraido matrimonio. Por eso, más que de incesto en sentido estricto debemos hablar de violación. Una escena en la que el autor vuelve a demostrar su maestría narrativa y su finura describiendo reacciones humanas. Y termina con una pobre Tamar, no sólo violada, sino también expulsada de la casa, haciendo duelo y gritando por el camino. El lector se siente indignado, y comprende que Absalón, hermano de Tamar, termine matando a Amnón. También David se entera de la noticia y se indigna. Pero no hace nada. La traducción griega (los LXX) añade unas palabras que, más que justificar la conducta de David, revelan un rasgo negativo de su carácter: «No quiso dar un disgusto a su hijo Amnón, a quien amaba por ser su primogénito». Esta debilidad con sus hijos será la que provoque innumerables muertes en la historia de la sucesión al trono.

No me detendré en otros detalles menores de la actitud de David durante los acontecimientos posteriores. Sólo considero importante recordar otras dos escenas. La primera, cuando David va huyendo de Absalón, una vez que ha estallado la revuelta. El rey, con su corte, camina hacia Jericó, para ponerse a salvo al otro lado del Jordán. Entonces, un benjaminita, Semeí, lo increpa desde lejos llamándolo asesino, contento de que haya perdido el trono. Un acompañante de David pide permiso para ir a cortarle la cabeza. Pero el rey le dice: «Déjale que maldiga, que si el Señor le ha mandado que maldiga a

David, ¿quién va a pedirle cuentas?» Y, dirigiéndose a todos los cortesanos, insiste: «Dejadlo que me maldiga, porque se lo ha mandado el Señor. Quizá el Señor se fije en mi humillación y me pague con bendiciones estas maldiciones de hoy» (2 Sm 16,10-12). Es una faceta nueva, la primera positiva, que encontramos en el monarca: acepta con humildad la desgracia y no se rebela brutalmente contra sus agresores.

La segunda escena tiene lugar después de la muerte de Absalón. Una vez más, David no ha ido a la batalla. Sus soldados no quieren que exponga su vida, y él acepta de inmediato, sin objetar nada: «Haré lo que mejor os parezca». Pero encomienda a todos que traten bien a Absalón y cuiden de que no muera. Sin embargo, Absalón muere. Cuando se entera de la noticia, «el rey se estremeció, subió al mirador de encima de la puerta y se echó a llorar, diciendo mientras subía: ¡Hijo mío, Absalón, hijo mío! ¡Hijo mío, Absalón! ¡Ojalá hubiera muerto yo en vez de ti, Absalón, hijo mío, hijo mío».

Ni una palabra de agradecimiento a los soldados que han expuesto su vida, ni un saludo después de la victoria. Sólo el llanto por el hijo rebelde. Joab se lo reprocha con unas palabras durísimas: «Tus soldados, que han salvado hoy tu vida y la de tus hijos e hijas, mujeres y concubinas, están hoy avergonzados de ti, porque quieres a los que te odian y odias a los que te quieren. Hoy has dejado en claro que para ti no existen generales ni soldados. Hoy caigo en la cuenta de que, aunque hubiéramos muerto todos nosotros, con que Absalón hubiera quedado vivo, te parecería bien» (2 Sm 19,6-7).

Los datos anteriores demuestran que el autor de la «Historia de la sucesión al trono» adopta una postura muy distinta ante David a la tomada por el autor de la «Historia de la subida al trono». No es la defensa a ultranza del monarca. Al contrario, en muchos momentos

tenemos la impresión de que se trata de un ataque sistemático. Los rasgos positivos son escasos y hay que buscarlos con lupa. Dominan las sombras. Van Seters piensa que la obra se escribió en el siglo VI a.C. para acabar con esa imagen idealizada de David que se había ido imponiendo después de varios siglos. Sea o no cierto, se escribiese entonces o en el siglo X, el autor refleja una actitud crítica ante el rey. Ciertamente, no estaría entre los que esperasen de él y de sus descendientes la salvación de Israel.

3. Bibliografía

Sobre la Historia de la subida al trono: J. Conrad, *Zum geschichtlichen Hintergrund der Darstellung von Davids Aufstieg:* TLZ 97 (1972) 321-332; W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel,* BWANT 122 (Stuttgart 1987); D. M. Gunn, *The Story of King David. Genre and Interpretation,* JSOT Suppl. Series 6 (Sheffield 1978); F. Langlamet, *David et la maison de Saül:* RB 86 (1979) 194-213.384-436.481-513; 87 (1980) 161-210; 88 (1981) 321-332; Id., *David fils de Jessé. Une édition prédeutéronomique de l'histoire de la succession:* RB 89 (1982) 5-47; Id., *De «David, fils de Jessé» au «Livre de Jonathan». Deux éditions divergentes de l'«ascension de David» en 1 Sam 16 - 2 Sam 1?:* RB 100 (1993) 321-357; R. Rendtorff, *Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids,* en H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie* (Múnich 1971), 428-439; H. Seebass, *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens* (Neukirchen 1980); T. Seidl, *David statt Saul. Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von 1 Sam 16-18:* ZAW 98 (1986) 39-56; A. Weiser, *Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg:* VT 16 (1966) 325-354.

Sobre la historia de la sucesión: J. Blenkinsopp, *Theme and Motif in the Succession History (2 Sam. XI 2 ff.) and the Yahwist*

Corpus: SVT XV, 1966, 44-57; W. Brueggemann, *David and His Theologian:* CBQ 30 (1968) 156-181; Id., *On Trust and Freedom: A Study of Faith in the Succession Narrative:* Interpr 26 (1972) 3-19; J. Conrad, *Der Gegenstand und die Intention der Geschichte von der Thronnachfolge Davids:* TLZ 108 (1983) 161-176; L. Delekat, *Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung:* BZAW 105 (Berlín 1967), 26-36; J. W. Flanagan, *Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2:* JBL 91 (1972) 172-181; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Vol. I: King David (II Sam 9-20; 1 Kings 1-2)* (Assen 1981); D. M. Gunn, *Traditional Composition in the «Succession Narrative»:* VT 26 (1976) 214-229; Id., *The Story of King David. Genre and Interpretation, JSOT Suppl. Ser. 6 (Sheffield 1978);* H. Hagan, *Deception Motit and Theme in 2 Sm 9-20; 1 Kgs 1-2:* Bib 60 (1979) 301-326; H. J. Hermisson, *Weisheit und Geschichte,* en *Probleme biblischer Theologie* (Múnich 1971), 136-154 (especialmente 137-148); T. Ishida, *Solomon's Succession to the Throne of David – A Political Analysis,* en T. Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon* (Tokyo 1982), 175-187; J. J. Jackson, *David's Throne: Patterns in the Succession Story:* Canadian Journal of Theology 11 (1965) 183-195; O. Kaiser, *Beobachtungen zur sogennanten Thronnachfolgeerzählung Davids:* ETL 64 (1988) 5-20; G. Keys, *The Socalled Succession Narrative: A Reappraisal of Rost's Approach to Theme in II Samuel 9-20 and I Kings 1-2:* IBS 10 (1988) 140-155; F. Langlamet, *David et la maison de Saül:* RB 86 (1979) 194-213.385-436.481-513; 87 (1980) 161-210; L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids:* BWANT III/6, 1926, publicado posteriormente en *Das kleine Credo und andere Studien zum AT* (Heildelberg 1965), 119-253; K. K. Sacon, *A Study of the Literary Structure of «The Succession Narrative»,* en T. Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon* (Tokyo 1982), 27-54; J. van Seters, *Problems in the Literary Analysis of the Court History of David:* JSOT 1 (1976) 22-29; R. N. Whybray, *The Succession Narrative. A Study of II Sam. 9-20 and I Kings 1 and 2,* SBT Second Series 9 (Londres 1968); E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids – theologische oder politische Geschichtschreibung?,* Theologische Studien 115 (Zúrich 1974).

6
La promesa a David

En el capítulo anterior, al hablar de la «Historia de la subida al trono», omití un dato esencial: el oráculo de Natán, que promete a David una dinastía eterna (2 Sm 7). Lo hice para dar el conveniente relieve a este texto, que terminará siendo el más importante en la esperanza de un Mesías real.

Este oráculo tuvo gran repercusión en la historia política y religiosa del pueblo de Dios. Políticamente, aseguró la continuidad de la dinastía davídica en Judá. Mientras el Reino Norte, Israel, fue víctima de continuas conspiraciones y asesinatos para instaurar nuevas dinastías, la dinastía del sur se mantuvo siempre firme. Desde el punto de vista religioso, la trascendencia del capítulo fue aún mayor. Cuando desapareció la monarquía judía, el año 586, ciertos grupos mantuvieron la firme esperanza de que la promesa de Dios era eterna. Podían estar sin rey. Pero, algún día, surgiría un descendiente de David para recoger su herencia y salvar al pueblo. Esta esperanza contra toda esperanza se mantuvo a lo largo de siglos. Y el rey esperado adquirió tintes cada vez más grandiosos. No sería ya un simple descendiente de David. Sería el salvador definitivo, el Ungido por antonomasia, el Mesías. Los grupos que alentaban una esperanza mesiánica en Israel, entre ellos los primeros cristianos, siempre hundían sus raíces en este importante oráculo.

Quien lee el capítulo en su versión actual se extraña de su longitud (veintinueve versos) y de la frecuencia con que se repiten ciertas ideas. Su estructura y contenido podemos esbozarlos del modo siguiente:

I. Motivo: propuesta de David (vv. 1-3)
II. Oráculo de Dios a Natán (4-16)
   A) Dios rechaza la propuesta (4-7)
   B) Dios ofrece una alternativa (8-16)
III. Natán cumple la orden (17)
IV. Oración de David (18-29).

Para no alargarnos, limitaremos el comentario a las partes esenciales, las dos primeras.

I. Propuesta de David (1-3)

Todo arranca del deseo de David de construir un templo al Señor. Es posible que detrás de este móvil aparentemente religioso hubiese una intención política. Jerusalén, ciudad de origen pagano, jebuseo, se había convertido en la capital del Norte y del Sur. Era preciso un símbolo religioso que garantizase su poder frente a los antiguos santuarios y a otras ciudades de mayor raigambre israelita. Y ese símbolo podía ser el templo.

Esta posible intención, si existió, no la captó Natán. Su respuesta inmediata fue: «Haz lo que tienes pensado, que el Señor está contigo» (v. 3).

II. Oráculo de Dios a Natán (4-16)

Pero, esa misma noche, Natán recibe la palabra del Señor. Su larga intervención (vv. 4-16) trata dos temas distintos, aunque ahora mismo se complementan. La primera parte supone un rechazo de la construcción del templo, aduciendo que Dios nunca se ha dejado anclar a un espacio concreto, sino que «siempre he andado de

acá para allá en una tienda que me servía de santuario». Con esto podía haber terminado todo. Pero la segunda parte suena como una prueba de agradecimiento de Dios ante la generosidad de David. David ha querido construir una casa *(bayt)* para Dios; será Dios quien le construya una casa *(bayt)* a David. El término *bayt* adquiere la misma ambivalencia que el castellano «casa». Nosotros hablamos de «la casa de Dios» (templo) y «la casa de los Austria» (dinastía).

La segunda parte del oráculo es más compleja en su estructura. Después de recordar los beneficios pasados de Dios a David, se habla del gran beneficio futuro:

> «[8] Di esto a mi siervo David: Así dice el Señor de los ejércitos: Yo te saqué de los apriscos, de andar tras las ovejas, para ser jefe de mi pueblo Israel. [9] Yo he estado contigo en todas tus empresas; he aniquilado a todos tus enemigos; te haré famoso como a los más famosos de la tierra; [10] daré un puesto a mi pueblo Israel: lo plantaré para que viva en él sin sobresaltos, sin que vuelvan a humillarlo los malvados como antaño, [11] cuando nombré jueces en mi pueblo Israel; te daré paz con todos tus vecinos, y, además, el Señor te comunica que te dará una dinastía. [12] Y, cuando hayas llegado al término de tu vida y descanses con tus antepasados, estableceré después de ti a una descendencia tuya, nacida de tus entrañas, y consolidaré tu reino. [13] El edificará un templo en mi honor y yo consolidaré su trono real para siempre. [14] Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo; si se tuerce, lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres; [15] pero no le retiraré mi lealtad como se la retiré a Saúl, al que aparté de mi presencia. [16] Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre».

Quien haya leido el texto con atención habrá advertido que se mezclan temas muy distintos:

* beneficios de Dios a David, desde pastor hasta rey (v. 8-9a);
* promesa a David de fama para el futuro (9b);

* promesa al pueblo de Israel (10-11a);
* promesa a David de paz con los enemigos (11a);
* promesa a David de una dinastía (11b);
* promesa a David de un descendiente (12);
* anuncio de que ese descendiente construirá el templo (13);
* especial relación con Dios de ese descendiente (14-15);
* promesa a David de una dinastía eterna (16).

Esta diversidad de temas despierta sospechas. No parece probable que estuviesen unidos desde el comienzo. Y, conociendo la afición de los israelitas a completar oráculos antiguos, lo más probable es que la profecía primitiva, muy sencilla y breve, se haya ido ampliando a lo largo del tiempo. Resulta difícil decidir cuál era el oráculo primitivo y cómo se fue ampliando. Antes de indicar algunas hipótesis, es más importante captar algunos detalles del oráculo en su forma actual:

1) Esta promesa tiene una gran carga política. Sanciona en nombre de Dios a la dinastía davídica. En adelante, rebelarse contra ella equivaldrá a rebelarse contra la voluntad del Señor. Esto no se dice, pero se da a entender claramente. De hecho, a lo largo de los cuatro siglos de existencia de la monarquía en Judá, nadie intentó derrocar a esta dinastía. No ocurrió lo mismo en el Norte, Israel, donde las revueltas y cambios dinásticos fueron frecuentes.

2) Humanamente hablando, esta promesa carece de fundamento lógico. Es puramente gratuita, basada en el amor de Dios a David. Este carácter ilógico de la promesa es fundamental para comprender la esperanza mesiánica, que tendrá siempre algo de ilógico.

3) El pueblo no entra en la perspectiva del oráculo. Se lo menciona al principio, cuando Dios dice que eligió a David «para ser jefe de mi pueblo, Israel». Luego se le promete un lugar seguro donde habitar. Pero, cuando se

trata el tema de la descendencia davídica, no se hace a él la menor referencia. Este prescindir del pueblo es un detalle curioso y extraño, que se repite en otras formulaciones de la promesa davídica. Sin embargo, en otros casos se supera esta teoría y la promesa a David se verá en relación con el bienestar del pueblo.

4) Una sección del oráculo concede especial importancia a la relación de Dios con el descendiente de David. Será de tipo paterno-filial: «Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo». Este tema llegará a ser tan importante en la reflexión mesiánica que conviene desarrollarlo más ampliamente.

En los dos grandes centros culturales y políticos del Antiguo Oriente, Egipto y Mesopotamia, se da por supuesta una estrecha relación del rey con Dios, pero con dos concepciones muy distintas. En Egipto, el faraón es verdadero dios, divino desde su nacimiento. En Mesopotamia, el rey no es dios, aunque en ciertos momentos aparezca con rasgos sobrehumanos. Existe entre él y la divinidad una relación muy íntima, semejante a la de un hijo con su padre; pero esta filiación divina del rey no se entiende en sentido ontológico, como en Egipto.

En el fondo de estas dos concepciones hay un elemento común: la idea primitiva del «jefe-mana», un ser especialmente dotado de cualidades divinas. En Egipto terminó convirtiéndose en un dios encarnado; en Babilonia se presenta como un hombre deificado, un superhombre que hace de intermediario entre los dioses y los mortales. Esta modalidad babilónica es la que influirá en los otros países orientales, concretamente en Israel, aunque no podamos negar también ciertos influjos egipcios. Con esto no queremos decir que los israelitas calcasen el modelo mesopotámico, sino que éste sirvió como punto de partida. Igual que en Mesopotamia, el rey aparece como «hijo» de Dios (Sal 2,7), «engendrado» en el mo-

mento de subir al trono. Es un lenguaje mitológico y cortesano que no debemos interpretar en sentido físico. Pero la fuerza de la imagen nos ayuda a comprender que Dios mantiene con el rey unas relaciones más íntimas y personales que con los demás hombres.

5) La promesa a David y a su descendencia es incondicional. Bajo ninguna hipótesis perderá el favor de Dios. En caso de que se desvíe, el Señor lo corregirá como un padre a su hijo. «Pero no le retiraré mi lealtad, como se la retiré a Saúl». Este aspecto incondicional, que se presta a manipular a Dios, será muy debatido por generaciones posteriores, especialmente por los profetas. Isaías pondrá como condición de subsistencia la fe. Jeremías, la práctica de la justicia.

El problema del oráculo original

En cuanto al oráculo primitivo y su desarrollo posterior indico, a modo de curiosidad, algunas teorías. En definitiva, los autores discuten si lo más antiguo es la promesa de una descendencia eterna (Rost) o de *un* descendiente: Salomón (Veijola, Mettinger).

Ludwig Rost considera que los versos 11b y 16 contienen la versión más antigua de la profecía de Natán: «El Señor te comunica que te dará una dinastía. Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre». Este oráculo sería de tiempos de David. Más tarde, en tiempos de Isaías (siglo VIII) fue completado hasta adquirir la la apariencia actual, excluyendo sólo la referencia a la construcción del templo por un descendiente de David (v. 13a). Este dato se añadió más tarde, en una tercera etapa. En cuanto a la oración de David (vv. 18-29), contiene una tradición antigua, quizá de tiempos de David, enriquecida con el pasaje deuteronomista 22-24.

Frank Moore Cross distingue dos oráculos antiguos: a) el antiguo oráculo de Natán en 1-7, que prohíbe la construcción del templo; b) el «decreto eterno» contenido en 11b-16. La sección 8-11a no es parte de ninguno de ellos, sino un pasaje de unión creado por el autor deuteronomista. La oración de David (18-29) es totalmente deuteronomista.

Timo Veijola piensa también que el material antiguo usado por los deuteronomistas contenía dos oráculos: a) un veto profético a la construcción del templo (1a.2-5.7), modificado por los deuteronomistas para que fuese un veto provisional; b) un oráculo referente a David y a su sucesor (8a.9.10.12.14.15.17), no mencionado por su nombre. Con la inserción del v. 13, el redactor deuteronomista lo identificó con el constructor del templo, Salomón. Con 11b.16 amplió el horizonte de la promesa a una dinastía eterna. Estos dos oráculos sufrieron dos redacciones deuteronomistas. A la primera (DtrH) corresponden los versos 11b.13.16.18-21.25-29; a la segunda (DtrN), los versos 1b.6-11a. 22-24.

T. Mettinger también admite dos estratos en el material previo a los autores deuteronomistas: a) un documento salomónico (1a.2-7.12-14a.16*.17), que pretende legitimar a este rey, afirmando que un hijo de David gozará de la filiación divina; es posible que este oráculo fuese el comienzo de la Historia de la sucesión; b) en años posteriores a la muerte de Salomón, este oráculo fue sometido a una redacción dinástica (8-9.11b.14b-15.16*.18-22a.27-29), que se fija en David y la dinastía. El término «descendencia» resulta ahora ambiguo. A la redacción deuteronomista corresponden los versos 1b.10-11a.22b-26.

Bibliografía

Es fundamental la obra de J. García Trapiello, *La alianza del Señor con el rey David* (Granada 1970), que estudia detenidamente 2 Sm 7 y otros textos relacionados con el tema.

Sobre el oráculo de Natán: H. van der Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique:* ETL 24 (1948) 354-394; Ph. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty,* Ateneo de Manila University, 1966; A. Caquot, *Brève explication de la prophétie de Natan, en Homenaje a Cazelles* (1981) 51-69; E. Kutsch, *Die Dynastie von Gottes Gnade. Probleme der Nathanweissagung in 2 Sam 7:* ZTK 58 (1961) 137-53; W. E. March, *II Samuel 7:1-17:* Interpr 35 (1981) 397-401; D. J. McCarthy, *II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History:* JBL 84 (1965) 131-138; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah.* CBOT 8 (Lund 1976), especialmente 48-63; M. Simon, *La prophétie de Nathan et le temple:* RHPR 32 (1952) 41-58.

Sobre la concepción de la monarquía en Egipto y Mesopotamia véase S. Mowinckel, *Mesianismo y Mesías,* 26-64. La obra clásica sobre el tema es la de H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948), de la que existe traducción castellana, *Reyes y dioses* (Alianza Universidad, Madrid 1981).

7

David y la promesa davídica en Reyes

David muere al comienzo del primer libro de los Reyes. Pero no desaparece de la historia. Volvemos a encontrarlo en momentos muy diversos. No se trata ya del David valiente guerrero, ni del pecador y cobarde, sino de un prototipo de relación con el Señor, que sigue salvando a su pueblo por el amor que Dios le tuvo. Recojo a continuación las citas dispersas en que aparece, indicando quién habla de él (el narrador, Salomón, Dios).

Narrador: «... Salomón amaba a Dios, procediendo según las normas de su padre David...» (1 Re 3,3).

Salomón a Dios: «Tú le hiciste una gran promesa a tu siervo, mi padre, David, *porque procedió de acuerdo contigo, con lealtad, justicia y rectitud de corazón,* y le has cumplido esa gran promesa dándole un hijo que se siente en su trono» (1 Re 3,6).

Dios a Salomón: «Si caminas por mis sendas, *guardando mis preceptos y mandatos, como hizo tu padre, David,* te daré larga vida» (1 Re 3,14).

Dios a Salomón: «Por este templo que estás construyendo, si caminas según mis mandatos, pones en práctica mis decretos y cumples todos mis preceptos, caminando conforme a ellos, yo te cumpliré la promesa

que hice a tu padre, David: habitaré entre los israelitas y no abandonaré a mi pueblo Israel» (1 Re 6,12-13).

Narrador: «Cuando se terminaron todos los encargos del rey para el templo, Salomón hizo traer las ofrendas de su padre, David: plata, oro y vasos, y las depositó en el tesoro del templo» (1 Re 7,51).

Salomón: «¡Bendito sea el Señor, Dios de Israel! Que a mi padre, David, con la boca se lo prometió y con la mano se lo cumplió: 'Desde el día que saqué de Egipto a mi pueblo, Israel, no elegí ninguna ciudad de las tribus de Israel para hacerme un templo donde residiera mi nombre, sino que elegí a David para que estuviese al frente de mi pueblo, Israel'. (...) El Señor ha cumplido la promesa que hizo: yo he sucedido en el trono a mi padre, David, como lo prometió el Señor...» (1 Re 8,15-20).

Salomón a Dios: «... a mi padre, David, tu siervo, le has mantenido la palabra: con tu boca se lo prometiste, con la mano se lo cumples hoy. Ahora, pues, Señor, Dios de Israel, mantén en favor de tu siervo, mi padre, David, la promesa que le hiciste: 'No te faltará en mi presencia un descendiente en el trono de Israel, a condición de que tus hijos sepan comportarse procediendo de acuerdo conmigo, como has procedido tú'. Ahora, pues, Dios de Israel, confirma la promesa que hiciste a mi padre, David» (1 Re 8,24-26).

Narrador: [Después de la dedicación del templo de Jerusalén] «marcharon a sus casas alegres y contentos por todos los beneficios que el Señor había hecho a su siervo David y a su pueblo Israel» (1 Re 8,66).

Dios a Salomón: «Si procedes de acuerdo conmigo *como tu padre, David, con corazón íntegro y recto, haciendo exactamente lo que te mando y cumpliendo mis mandatos y preceptos,* conservaré tu trono real en Israel perpetuamente, como le prometí a tu padre, David: 'No

te faltará un descendiente en el trono de Israel'» (1 Re 9,4-5).

Narrador: «Y así, cuando llegó a viejo [Salomón], sus mujeres desviaron su corazón tras dioses extranjeros; *su corazón ya no perteneció por entero al Señor, como el corazón de David, su padre.* (...) Hizo lo que el Señor reprueba: *no siguió plenamente al Señor, como su padre, David*» (1 Re 11,4.6).

Dios a Salomón: «Te voy a arrancar el reino de las manos para dárselo a un siervo tuyo. No lo haré mientras vivas, *en consideración a tu padre, David;* se lo arrancaré de la mano a tu hijo. Y ni siquiera le arrancaré todo el reino; dejaré a tu hijo una tribu, *en consideración a mi siervo David* y a Jerusalén, mi ciudad elegida» (1 Re 11,11-13).

Dios a Jeroboán: «Voy a arrancarle el reino a Salomón y voy a darte a ti diez tribus; lo restante será para él, *en consideración a mi siervo David* y a Jerusalén, la ciudad que elegí (...) porque no ha caminado por mis sendas practicando lo que yo apruebo, mis mandatos y preceptos, *como su padre, David.* No le quitaré todo el reino; *en consideración a mi siervo David,* a quien elegí, que guardó mis leyes y preceptos, lo mantendré de jefe mientras viva (...) A su hijo le daré una tribu, para que mi siervo David tenga siempre una lámpara ante mí en Jerusalén (...) Si obedeces en todo lo que yo te ordene y caminas por mis sendas y practicas lo que yo apruebo, *guardando mis mandatos y preceptos, como lo hizo mi siervo David,* yo estaré contigo y te daré una dinastía duradera, como hice con David, y te daré Israel. Humillaré a los descendientes de David por esto, aunque no para siempre» (1 Re 11,31-39).

Dios a Jeroboán: «Ya que tú no has sido *como mi siervo David, que guardó mis mandamientos y me siguió de todo corazón, haciendo únicamente lo que yo apruebo*

... por eso voy a traer la desgracia a tu casa» (1 Re 14,8-10).

Narrador: «Su corazón [el del rey Abías] no perteneció por completo al Señor, su Dios, *como el corazón de David, su antepasado. En consideración a David,* el Señor, su Dios, le dejó una lámpara en Jerusalén, dándole descendientes y conservando a Jerusalén. Porque *David hizo lo que el Señor aprueba, sin desviarse de sus mandamientos durante toda su vida,* excepto en el asunto de Urías, el hitita» (1 Re 15,3-5).

Narrador: «Hizo [el rey Asá] lo que el Señor aprueba, *como su antepasado, David»* (1 Re 15,11).

Narrador: «[El rey Jorán] hizo lo que el Señor reprueba, pero el Señor no quiso aniquilar a Judá, *en consideración a David, su siervo,* según su promesa de conservarle siempre una lámpara en su presencia» (2 Re 8,19).

Narrador: «[El rey Amasías] hizo lo que el Señor aprueba, *aunque no como su antepasado David»* (2 Re 14,3).

Narrador: «[El rey Acaz] no hizo, *como su antepasado, David,* lo que el Señor aprueba» (2 Re 16,2).

Narrador: «[El rey Ezequías] hizo lo que el Señor aprueba, *igual que su antepasado David»* (2 Re 18,3).

Dios a través de Isaías: «Yo escudaré a esta ciudad para salvarla, *por mi honor y el de David, mi siervo»* (2 Re 19,34 = 2 Re 20,6).

Narrador: «[El rey Josías] hizo lo que el Señor aprueba. *Siguió el camino de su antepasado, David, sin desviarse a derecha ni izquierda»* (2 Re 22,2).

Lo primero que llama la atención en estos textos es su lenguaje estereotipado, hecho de fórmulas fijas que se repiten. Y tan estereotipadas como el lenguaje son las ideas. Ya no estamos ante un David vivo, de carne y

hueso, frente al cual un autor se sitúa con afecto o con recelo. Este David es un ser abstracto, totalmente desconocido para el lector de las obras anteriores. Ni guerrero valiente ni pecador cobarde. Se ha convertido en prototipo de cumplimiento de la voluntad de Dios, que hace lo que el Señor aprueba, y se entrega a él de todo corazón. Han pasado varios siglos desde el personaje histórico. No estamos seguros de si estas frases se escribieron durante el reinado de Ezequías (en el siglo VIII) o a finales de la monarquía, en los últimos años del siglo VII. En cualquier hipótesis, el autor de estos pasajes del libro de los Reyes lo ve como el modelo al que los monarcas deben configurar su conducta. El rey bueno es el que imita a David. El rey malo, el que se desvía de su norma.

¿De dónde pudo venirle al autor del libro de los Reyes esta idea de presentar a David como un ser perfecto, dedicado a cumplir la voluntad de Dios? En parte podría deberse a la lectura de la «Historia de la subida al trono», donde se habla de David en términos muy positivos. Pero esa obra no subraya la idea de un David que cumple la voluntad de Dios, sus mandatos y preceptos.

Para explicar esta nueva faceta de David sólo se me ocurre una solución. Aunque la tradición terminará atribuyéndole todos los Salmos, hay uno que se pone especialmente en su boca, y que se encuentra duplicado en 2 Sm 22 (= Sal 18). El autor que lo incluyó en 2 Samuel lo introdujo con estas palabras: «Cuando el Señor lo libró de todos sus enemigos y de Saúl, David entonó este canto». Efectivamente, es un canto de confianza en Dios, al que David alaba por ser «peña mía, refugio mío, escudo mío, mi fuerza salvadora, mi baluarte, mi refugio, que me salvas de los violentos». Un Dios que salva en los momentos de peligro, actuando como un guerrero formidable. Y, en medio de esta acción salvadora de Dios, se explica por qué actuó de este modo con el rey:

«El Señor me pagó mi rectitud,
retribuyó la pureza de mis manos,
porque seguí los caminos del Señor
y no me rebelé contra mi Dios;
porque tuve presente sus mandatos,
y no me aparté de sus preceptos;
estuve enteramente de su parte,
guardándome de toda culpa.
El Señor retribuyó mi rectitud,
mi pureza en su presencia.
Con el leal, tú eres leal,
con el íntegro, tú eres íntegro,
con el sincero, tú eres sincero»
(2 Sm 22,21-27).

Este David recuerda más al fariseo de la parábola que al publicano. Pero no podemos juzgarlo con nuestros criterios. Además, es probable que el Salmo no lo compusiese él, sino otro autor, que lo puso en su boca. En este caso, su imagen de David es la de un ser perfecto, recto, puro, cumplidor de los mandatos y preceptos del Señor, leal, íntegro, sincero. En esta misma perspectiva se sitúa el autor del libro de los Reyes, proponiéndolo como modelo para todos los monarcas judíos.

Y de este punto de vista deduce otro aspecto capital, más importante incluso para la esperanza mesiánica. David, después de muerto, sigue siendo el salvador de su pueblo. En los momentos de mayor peligro, cuando todo parece venirse abajo por culpa de malos monarcas, Dios perdona *en consideración a mi siervo David.* Por amor a David, mantiene su descendencia en Judá, aunque Roboán haya hecho méritos para perderlo todo. Por amor a David, pasa por alto los pecados de Abías y Jorán. Por amor a David, libra al pueblo de la grave amenaza que representa la invasión del rey asirio Senaquerib.

Esta idea se concreta con otra imagen complementa-

ria: la de la lámpara encendida. Es una versión distinta de la promesa de la descendencia. Dios, que se comprometió con David, no quiere fallar a su antigua promesa.

Es curioso que estos temas esperanzadores no aparezcan en los últimos capítulos, cuando Judá experimenta la mayor catástrofe de su historia: la caída de Jerusalén, el incendio del templo y la deportación a Babilonia. Esperaríamos escuchar entonces una voz esperanzada. El lector debe contentarse con saber que al último monarca, Jeconías, encarcelado en el destierro, el rey de Babilonia «le concedió gracia y lo sacó de la cárcel. Le prometió su favor y colocó su trono más alto que los de los otros reyes que había con él en Babilonia. Le cambió el traje de preso y le hizo comer a su mesa mientras vivió. Y, mientras vivió, se le pasaba una pensión diaria de parte del rey» (2 Re 25,27-30).

En este párrafo echamos de menos el estribillo «en consideración a David». No extraña demasiado, porque el autor de estos versos finales es distinto del que redactó el núcleo básico del libro de los Reyes. Aunque su punto de vista coincidiese, su forma de expresarse era diversa.

Pero, en conjunto, los libros de los Reyes suponen un enorme paso adelante en la elaboración de la esperanza mesiánica. Demuestran una gran fe en que la promesa de Dios se ha mantenido en los momentos más difíciles del pueblo. Ahora, en el destierro, todo parece luchar en contra de esa fe. Pero las generaciones futuras podrán deducir de esta obra grandes consecuencias, resucitando la antigua esperanza.

Bibliografía

G. von Rad, *La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes*, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1976) 177-189; I. W. Provan, *Hezekiah and the*

Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History. BZAW 172 (Berlín - Nueva York 1988), especialmente 91-131; T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (Helsinki 1975).

8

David y la promesa davídica en Crónicas

Siglos después de que se escribiesen los libros de Samuel y de los Reyes, un autor consideró conveniente volver a contar la historia de Israel, pero con un nuevo enfoque. Para ello, tomó como base esos libros, copiándolos a veces literalmente. Existen todavía muchas dudas sobre la época en que escribió la obra (desde finales del siglo VI hasta el IV a.C.) y sobre la finalidad de la misma. Incluso se discute si el principal protagonista es David o Salomón, aunque hay indicios suficientes para pensar que es Salomón. No podemos adentrarnos ahora en estos detalles. Lo que nos interesa es ver cómo se enfoca la imagen de David en este nueva etapa.

1. La imagen de David en 1 Crónicas

Comparando la obra antigua con la nueva nos llevamos una profunda sorpresa. Por lo que se omite, y por lo que se añade. Después de nueve capítulos de genealogías, interesantísimos para el historidador moderno, pero capaces de agotar al más paciente, el autor comienza el relato empezando por la muerte de Saúl (1 Cr 10). Nada se dice de la infancia de David, de sus aventuras juveniles hasta que sube al trono. El primer episodio en que aparece es cuando las tribus del norte acuden a Hebrón para pedirle que sea rey de Israel. Sigue la conquista de Jerusalén y unas listas de sus capitanes y de

los guerreros que se le unieron en tiempos de Saúl y de los que vinieron a Hebrón para hacerlo rey (1 Cr 11-12).

Después de la conquista de Jerusalén, la primera medida de David es trasladar el arca a su nueva capital, contada con todo lujo de detalles y enriquecida con numerosos añadidos en comparación con el texto paralelo de 2 Sm (ver 1 Cr 13-16). Sigue la promesa de Natán (1 Cr 17, sobre la que volveremos más adelante) y un recuento de campañas victoriosas de David (1 Cr 18-20). Entre ellas se recuerda la guerra amonita, vinculada con el adulterio del rey y el asesinato de Urías. Pero el autor de Crónicas no dice nada de esto. Omite todo lo que puede perjudicar la imagen del monarca. Su único pecado consistirá en realizar un censo de la población, que provocará la cólera de Dios. Pero se trata de una «felix culpa», un «bendito pecado». Gracias a él, para expiarlo, comprará David la era de Ornán, y en ella terminará edificándose el templo.

A partir de ahora, el templo acapara toda la atención del historiador. Sabe que David no lo construyó. Pero lo convierte en el gran impulsor de la idea, el que hace todos los preparativos necesarios para que Salomón pueda llevarla a cabo. Es David quien decide el lugar exacto que ocupará el templo y el altar de los holocaustos (22,1). Reúne a los canteros para que vayan labrando los sillares. Reúne gran cantidad de hierro, un montón enorme de bronce y una cantidad incalculable de madera de cedro. Como él mismo dice a Salomón, «34.000 toneladas de oro, 340.000 toneladas de plata, bronce y hierro en cantidad incalculable; además madera y piedra» (22,14). Y también ha preparado gran cantidad de artesanos, canteros, albañiles, carpinteros y obreros de todas la especialidades. Pero David no sólo prepara los aspectos materiales de la construcción del templo. Se encarga también de organizar su servicio, distribuyendo a los le-

vitas (c. 23), los sacerdotes (c. 24), los cantores (c. 25), los porteros y los responsables del tesoro (c. 26).

Y llegamos a los últimos momentos de David, lo que podríamos llamar su testamento. En 1 Re 2,1-9 tenemos la versión antigua del mismo. Tiene lugar en una escena íntima, a solas entre David y Salomón, y su contenido abarca dos temas: la fidelidad a Dios y una serie de medidas políticas, bastante crueles a veces, para consolidarse en el trono. El Cronista convierte el testamento de David en un acto público, solemne, para el que congrega a las autoridades y a todo el pueblo (2 Cr 28-29). La intervención de David tiene tres partes: la primera se dirige a las autoridades (28,2-8), la segunda a Salomón (28,9-21), la tercera a toda la comunidad (29,1-5). En las dos primeras resuena el tema de la fidelidad a Dios; pero no escuchamos nada de medidas políticas para asegurar el poder, sino que la atención se centra en la construcción del templo.

Las palabras a Salomón son muy interesantes. Ahora nos enteramos de un nuevo detalle: «David entregó a su hijo Salomón los planos del atrio y del templo, de los almacenes, las habitaciones superiores, las naves interiores y la cámara del propiciatorio. También el proyecto que había concebido sobre los atrios del templo y las habitaciones circundantes para el tesoro del templo de Dios, para los dones votivos, para las clases sacerdotales y levíticas, para los diversos servicios del culto del templo y para los objetos sagrados del mismo» (28,11-13). David se ha convertido en arquitecto rodeado de planos.

Más aún, también resulta un experimentado orfebre. «Le indicó la cantidad de oro que debían tener los objetos de oro según sus funciones y la cantidad de plata que debían tener los objetos de plata según las suyas; el peso de los candelabros de oro con sus lámparas y el de los de plata con las suyas...; la cantidad de oro de cada

una de las mesas de los panes presentados y la de plata de las mesas de plata; el oro de ley de los trinchantes, aspersorios y copas, la cantidad de oro y plata de las tazas respectivas. El oro refinado del altar del incienso y el proyecto del carro de los querubines de oro, que cubren con sus alas el arca de la alianza del Señor». Quien ha leído el capítulo de 1 Re 7, donde se cuenta la fabricación de todos estos objetos para el templo, sabe desde el comienzo que fueron obra de un artífice de Tiro, Jirán, «artesano muy experto y hábil para cualquier trabajo en bronce» (1 Re 7,13-14), mandado a traer expresamente por Salomón. El autor de Crónicas no puede negar este dato, y lo recuerda en 2 Cr 5,6.12. Pero Jirán se limitará a realizar lo que ya había sido proyectado con detalle por David.

¿Cómo pudo el antiguo pastor y guerrero adquirir estos conocimientos? El Cronista no tiene dificultad en explicarlo. «Todo esto se hallaba en un escrito que el Señor le había consignado, explicando la fabricación del modelo» (1 Cr 28,19). Es la guinda que corona el pastel. David se convierte en un segundo Moisés, que recibe una revelación especial de Dios. Sin necesidad de subir al Sinaí, se supone que en su cuarto o en su lecho mientras duerme, Dios le deja un escrito detallado de toda la construcción y de todos los utensilios. Si el Cronista hubiese vivido en nuestro tiempo, no habría tenido dificultad en hacer bajar del cielo un ordenador con todos los datos y un «plotter» para imprimirlos.

La tercera parte de la intervención, la que se dirige a toda la comunidad, sólo intenta provocar la generosidad del pueblo. Para ello, David anuncia públicamente que, además de los preparativos ya realizados, «por amor al templo de mi Dios, entrego mis tesoros de oro y plata: mil quintales de oro, de oro de Ofir, y dos mil cuatrocientos quintales de plata finísima» (29,3-4). Lógicamente, las autoridades y el pueblo se dejan arrastrar por este

ejemplo y entregan enormes cantidades de oro, plata, bronce, hierro, y, los que las tenían, incluso piedras preciosas.

La imagen que el Cronista ofrece de David se completa con la bendición pronunciada por el rey para poner fin a la asamblea. Un texto bellísimo, que exalta la grandeza, el honor y el poder de Dios, en un ambiente de profunda humildad. «Ni yo ni mi pueblo somos nadie para ofrecerte todo esto, porque todo es tuyo, y te ofrecemos lo que tu mano nos ha dado ... todo lo que hemos preparado para construir un templo a tu santo nombre viene de tus manos y a ti te pertenece; (...) Conserva siempre en tu pueblo esta forma de pensar y de sentir, mantén sus corazones fieles a ti» (29,10-19).

En resumen, el Cronista ha deformado por completo la imagen histórica de David. En primer lugar, silenciando todos los aspectos negativos que cuenta la «Historia de la sucesión al trono»: adulterio, asesinato, debilidad con sus hijos; el único pecado que recuerda es el del censo, porque le sirve para introducir la compra del terreno donde se edificará el templo. En segundo lugar, reduciendo al mínimo su actividad militar, tan importante en la «Historia de la subida al trono»; David no es ya un héroe; sus guerras no se recuerdan como victorias sino como derramamiento de mucha sangre, motivo por el que Dios le prohíbe construir el templo (28,3). En tercer lugar, poniendo de relieve un aspecto que no aparecía en las tradiciones anteriores: el David promotor de la construcción del templo de Jerusalén, que recibe del Señor incluso los planos y proyectos detallados y que lleva a cabo todos los preparativos, dejando a Salomón la simple puesta en práctica del proyecto.

Otro cambio importante es el que se produce con respecto a la promesa dinástica. Compárense los dos textos:

2 Sm 7	1 Cr 17
«El Señor te comunica	«Te comunico
que una casa	que una casa
te hará el Señor.	te construirá el Señor.
Y cuando te llegue el momento de descansar	Y cuando te llegue el momento de irte
con tus antepasados,	con tus antepasados,
estableceré después de ti	estableceré después de ti
a un descendiente tuyo,	a un descendiente tuyo,
nacido de tus entrañas,	a uno de tus hijos,
y consolidaré su reino.	y consilidaré su reino.
El edificará un templo	El me edificará un templo
en mi honor	
y yo consolidaré su trono real	y yo consolidaré su trono
para siempre.	para siempre.
Yo seré para él un padre,	Yo seré para él un padre,
y él será para mí un hijo.	y él será para mí un hijo.
Si se tuerce, lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres;	
pero mi lealtad no se apartará de él	Y no le retiraré mi lealtad
como se la retiré a Saúl,	como se la retiré a tu predecesor.
al que aparté de mi presencia.	
Tu casa y tu reino durarán por siempre en tu presencia;	*Lo estableceré para siempre en mi casa y en mi reino;*
tu trono permanecerá por siempre».	*su trono permanecerá por siempre».*

Algunos cambios son puramente estilísticos. Pero la frase final adquiere un sentido completamente nuevo. 2 Sm 7,16 supone un compromiso eterno con David. En 1 Cr 17,14 se trata de un compromiso que Dios contrae con Salomón. Lo importante no es ahora la «casa» y el «reino» de David, sino la «casa» (templo) y el «reino» de Dios, en los que el Señor establece para siempre a Salomón; así «su trono» permanece por siempre.

El Cronista, que escribe tras la experiencia de años o siglos sin monarquía, parece que no quiere comprometer

a Dios con una promesa que no se está cumpliendo. La conoce, y no puede eliminarla por completo. Pero la matiza mucho. Lo mismo vuelve a ocurrir al final de la oración de David. En 2 Sm 7,29 termina con estas palabras:

> «Dígnate, pues, bendecir a la casa de tu siervo, para que esté siempre en tu presencia; ya que tú, mi Señor Yahvé, lo has dicho, sea siempre bendita la casa de tu siervo».

El Cronista la reduce a estas palabras:

> «Dígnate, pues, bendecir a la casa de tu siervo, para que esté siempre en tu presencia; *porque lo que tú, mi Señor, bendices, queda bendito para siempre»* (1 Cro 17,27).

El compromiso que 2 Sm 7,29 pone en boca de Dios («lo has dicho») de bendecir a la dinastía davídica desaparece en Crónicas. Aquí, todo se reduce a una fórmula genérica sobre la bendición de Dios.

2. La imagen de David en 2 Crónicas

El segundo libro de las Crónicas se centra en el reinado de Salomón y de los otros reyes judíos. En parte resume 1-2 Reyes, y en gran parte los amplía con tradiciones o invenciones propias del autor.

David vuelve a estar omnipresente. Si el recuento no me falla, en sesenta ocasiones aparece su nombre. Muchas de esas citas carecen de interés, ya que no hablan de David, sino de la «Ciudad de David», de «Salomón, hijo de David», de «los instrumentos [musicales] que había hecho David». Otras no dicen nada sobre la figura del rey o la promesa. Pero hay textos de verdadero interés, que podemos dividir en dos grupos: a) los típicos del Cronista, que no se encuentran en Reyes; b) los que copia de Reyes. A estos debemos añadir un tercer grupo: c) los textos de Reyes que hablan de David y que Crónicas omite.

a) Textos propios del Cronista

Unos se limitan a insistir en la idea de que David organizó el culto (8,14-15; 23,18; 29,25; 35,15). Otros, de más interés, se centran generalmente en la promesa.

1. En la oración de Salomón en Gabaón añade: «Pues bien, Señor Dios, mantén la promesa que hiciste a mi padre, David, porque tú has sido quien me ha hecho reinar...» (1,9). Estas palabras no se refieren a la promesa de una descendencia eterna para David; hay que interpretarlas a la luz de 1 Cr 17,14: «lo estableceré para siempre en mi casa y en mi reino y su trono permanecerá para siempre». Es lo que pide Salomón.

2. Al final de la oración de Salomón al consagrar el templo añade: «Señor Dios, no niegues audiencia a tu ungido; recuerda la lealtad de David, tu siervo» (6,42). Estas palabras se inspiran en Sal 132,1.10 y tienen un sentido algo distinto de las anteriores. Salomón pide a Dios que lo acoja, recordándole «la lealtad de David».

3. [Israelitas de todas las tribus] «consolidaron el reino de Judá... durante tres años, tiempo en el que imitaron la conducta de David y Salomón» (11,17). Uno de los pocos casos en que se propone a David como modelo.

4. En un discurso del rey Abías a los israelitas: «¿Acaso no sabéis que el Señor, Dios de Israel, con pacto de sal concedió a David y a sus descendientes el trono de Israel para siempre» (13,5). «Ahora os proponéis hacer frente al reino del Señor, administrado por los descendientes de David» (13,8). La primera frase es muy curiosa, porque afirma ese compromiso eterno con la dinastía davídica que parecía muy matizado al contar la promesa de Natán en 1 Cr 17.

5. Durante la conspiración contra Atalía: «Debe

reinar un hijo del rey, como prometió el Señor a la descendencia de David» (23,3). En la misma línea del texto anterior.

Quien se limite a estas pocas frases puede tener la impresión de que el Cronista rectifica las matizaciones introducidas en el oráculo de Natán, subrayando el compromiso eterno de Dios con la dinastía davídica. Sin embargo, esta impresión optimista se diluye mucho al considerar los textos que Crónicas copia de Reyes.

b) Textos copiados de Reyes

Se dividen en dos grupos: los que el autor copia al pie de la letra, o con variantes mínimas, que no modifican el sentido del original, y aquellos en los que introduce modificaciones significativas. Al primer grupo pertenecen los siguientes:

1. «... a mi padre, David, tu siervo, le has mantenido la palabra: con tu boca se lo prometiste, con la mano se lo cumples hoy. Ahora, pues, Señor, Dios de Israel, mantén en favor de tu siervo, mi padre, David, la promesa que le hiciste: 'No te faltará en mi presencia un descendiente en el trono de Israel, a condición de que tus hijos sepan comportarse procediendo de acuerdo conmigo, como has procedido tú'. Ahora, pues, Dios de Israel, confirma la promesa que hiciste a mi padre, David» (1 Re 8,24-26 = 2 Cr 6,15-17).

2. [El rey Acaz] «no hizo, como su antepasado, David, lo que el Señor, su Dios, aprueba» (2 Re 16,2 = 2 Cr 28,1).

3. [El rey Ezequías] «hizo lo que el Señor aprueba, igual que su antepasado David» (2 Re 18,3 = 2 Cr 29,2).

4. [El rey Josías] «hizo lo que el Señor aprueba. Si-

guió el camino de su antepasado, David, sin desviarse a derecha ni izquierda» (2 Re 22,2 = 2 Cr 34,2).

En el primer caso se recuerda la promesa de un descendiente. En los otros tres, David aparece como punto de comparación para la conducta de los reyes.

Los textos que copia introduciendo variantes significativas son los siguientes. Para mayor claridad, coloco los textos en columnas paralelas; dejo huecos cuando Crónicas omite alguna palabra o frase. Indico en cursiva lo que cambia o añade.

1. En la oración de Gabaón, Crónicas omite el título de «siervo» aplicado a David y el gran elogio de este rey que contiene Reyes.

Tú le hiciste una gran promesa a tu siervo, mi padre, David, porque procedió de acuerdo contigo, con lealtad, justicia y rectitud de corazón, y le has cumplido esa	Tú le hiciste una gran promesa a mi padre David,
gran promesa dándole un hijo que se siente en su trono (1 Re 3,6).	y me has hecho reinar en su lugar (2 Cr 1,8).

2. En la oración de consagración del templo, Crónicas añade una frase sobre la elección de Jerusalén.

¡Bendito sea el Señor, Dios de Israel! Que a mi padre, David, con la boca se lo prometió y con la mano se lo cumplió: Desde el día que saqué de Egipto a mi pueblo, Israel, no elegí ninguna ciudad de las tribus de Israel para hacerme un templo donde residiera mi nombre,	¡Bendito sea el Señor, Dios de Israel! Que a mi padre, David, con la boca se lo prometió y con la mano se lo cumplió: Desde el día que saqué de Egipto a mi pueblo, no elegí ninguna ciudad de las tribus de Israel para hacerme un templo donde residiera mi nombre,
	y no elegí a nadie para que fuese caudillo de mi pueblo Israel, sino que elegí a Jerusalén para poner allí mi Nombre,

sino que elegí a David para que estuviese al frente de mi pueblo, Israel (...) El Señor ha cumplido la promesa que hizo: yo he sucedido en el trono a mi padre, David, como lo prometió el Señor... (1 Re 8,15-20).

y elegí a David para que estuviese al frente de mi pueblo, Israel (...) El Señor ha cumplido la promesa que hizo: yo he sucedido en el trono a mi padre, David, como lo prometió el Señor... (2 Cr 6,4-10).

3. Al terminar la ceremonia de consagración del templo, la mención de los beneficios hechos por Dios a David se convierten en beneficios hechos a David *y a Salomón.*

marcharon a sus casas alegres y contentos por todos los beneficios que el Señor había hecho a su siervo David
y a su pueblo Israel (1 Re 8,66).

marcharon a sus casas alegres y contentos por los beneficios que el Señor había hecho a David, *a Salomón*
y a su pueblo Israel (2 Cr 7,10).

4. En la segunda visión de Gabaón vuelve a omitirse el elogio a David («con corazón íntegro y recto»); se suprime la idea de que Salomón reinará perpetuamente (cosa lógica); la promesa a David se convierte en *pacto con David.*

Si procedes de acuerdo conmigo
como tu padre, David,
con corazón íntegro y recto,
haciendo exactamente lo que te mando y cumpliendo mis mandatos y preceptos, conservaré tu trono real
en Israel perpetuamente,
como le prometí a tu padre, David: «No te faltará un descendiente en el trono de Israel» (1 Re 9,4-5).

Si procedes de acuerdo conmigo
como tu padre, David,
haciendo exactamente lo que te mando y cumpliendo mis mandatos y preceptos, conservaré tu trono real
como *pacté* con tu padre, David: «No te faltará un descendiente que *gobierne* en Israel» (2 Cr 7,17-18).

5. En el juicio sobre Asá se omite la comparación con David.

Hizo [el rey Asá] lo que el Señor aprueba, como su antepasado, David (1 Re 15,11).	Hizo [el rey Asá] lo que el Señor, su Dios, aprueba y estima (2 Cr 14,1).

6. En el juicio sobre Jorán, la figura de David queda desplazada por el pacto con David; y lo que está en juego no es la supervivencia de Judá, sino de la Casa de David. Crónicas distingue entre el destino del pueblo y el de la dinastía.

... pero el Señor no quiso aniquilar a Judá, *en consideración a David, su siervo,* según su promesa de conservarle a él y a sus hijos siempre una lámpara (2 Re 8,19).	... pero el Señor no quiso aniquilar a *la casa de David* *en consideración al pacto que había hecho con David,* según su promesa de conservarle a él y a sus hijos siempre una lámpara (2 Cr 21,7).

7. En el juicio sobre Amasías vuelve a omitirse la comparación con David.

[El rey Amasías] hizo lo que el Señor aprueba, aunque no como su antepasado David (2 Re 14,3).	[El rey Amasías] hizo lo que el Señor aprueba, aunque no *de todo corazón* (2 Cr 25,2).

Estos siete textos dejan claro que el autor de Crónicas no es tan entusiasta de David como el autor de Reyes. La omisión de los grandes elogios y del título honorífico de «siervo» es muy significativa. En consecuencia, no extraña que David desaparezca como modelo que deben imitar los monarcas. Esta impresión negativa se corrobora cuando recordamos otros textos favorables a David que omite el Cronista.

c) Textos de Reyes omitidos en 2 Crónicas

1. «Salomón amaba a Dios, procediendo según las normas de su padre David...» (1 Re 3,3).

2. «Si caminas por mis sendas, guardando mis preceptos y mandatos, como hizo tu padre, David, te daré larga vida» (1 Re 3,14).

3. «Por este templo que estás construyendo, si caminas según mis mandatos, pones en práctica mis decretos y cumples todos mis preceptos, caminando conforme a ellos, yo te cumpliré la promesa que hice a tu padre, David: habitaré entre los israelitas y no abandonaré a mi pueblo Israel» (1 Re 6,12-13).

4. «Y así, cuando llegó a viejo [Salomón], sus mujeres desviaron su corazón tras dioses extranjeros; su corazón ya no perteneció por entero al Señor, como el corazón de David, su padre (...) Hizo lo que el Señor reprueba: no siguió plenamente al Señor, como su padre, David» (1 Re 11,4.6).

5. «Te voy a arrancar el reino de las manos para dárselo a un siervo tuyo. No lo haré mientras vivas, *en consideración a tu padre, David;* se lo arrancaré de la mano a tu hijo. Y ni siquiera le arrancaré todo el reino; dejaré a tu hijo una tribu, *en consideración a mi siervo David* y a Jerusalén, mi ciudad elegida» (1 Re 11,11-13).

6. «Voy a arrancarle el reino a Salomón y voy a darte a ti diez tribus; lo restante será para él, *en consideración a mi siervo David* y a Jerusalén, la ciudad que elegí (...) porque no ha caminado por mis sendas practicando lo que yo apruebo, mis mandatos y preceptos, como su padre, David. No le quitaré todo el reino; *en consideración a mi siervo David,* a quien elegí, que guardó mis leyes y preceptos, lo mantendré de jefe mientras viva (...) A su hijo le daré una tribu, para que mi siervo David tenga siempre una lámpara ante mí en Jerusalén (...) Si obedeces en todo lo que yo te ordene y caminas por mis sendas y practicas lo que yo apruebo, guardando mis mandatos y preceptos, como lo hizo mi siervo David, yo estaré contigo y te daré una dinastía duradera,

como hice con David, y te daré Israel. Humillaré a los descendientes de David por esto, aunque no para siempre» (1 Re 11,31-39).

7. «Ya que tú no has sido como mi siervo David, que guardó mis mandamientos y me siguió de todo corazón, haciendo únicamente lo que yo apruebo ... por eso voy a traer la desgracia a tu casa» (1 Re 14,8-10).

8. «Su corazón [el del rey Abías] no perteneció por completo al Señor, su Dios, como el corazón de David, su antepasado. *En consideración a David,* el Señor, su Dios, le dejó una lámpara en Jerusalén, dándole descendientes y conservando a Jerusalén. Porque David hizo lo que el Señor aprueba, sin desviarse de sus mandamientos durante toda su vida, excepto en el asunto de Urías, el hitita» (1 Re 15,3-5).

9. «Yo escudaré a esta ciudad para salvarla, *por mi honor y el de David, mi siervo»* (2 Re 19,34).

Todos estos textos contienen grandes elogios del rey. Ya vimos que lo convierten en modelo para los monarcas judíos y salvador en los momentos de peligro del pueblo. Cuando está a punto de producirse la división del Norte y del Sur, y la Casa de David corre peligro de quedarse sin nada, se salva *en consideración a David.* Lo mismo ocurre en tiempos de Abías y de Ezequías. Podría objetarse que el Cronista omite todo el relato de los pecados de Salomón y la rebelión de Jeroboán, donde el recuerdo de David ocupa un puesto relevante. Pero esta escapatoria no satisface. El Cronista habla de otros momentos de peligro para Judá, y nunca acude al recuerdo de David para salvarla. Según él, lo que salva al pueblo no son los méritos pasados de un personaje, sino la actitud de conversión (2 Cr 12,6-8.12), la confianza en Dios (2 Cr 14,8-14; 20,1-9; 32,1-8.20-21; 33,1-13). Sólo en un caso de peligro de supervivencia recoge las afirmaciones del libro de los Reyes, pero modificándolas pro-

fundamente: Dios salva, no en consideración a David, sino teniendo en cuenta el pacto con David. Dicho en lenguaje de Ezequiel, Dios no actúa por David, sino por salvar su propio honor.

3. ¿Mesianismo en Crónicas?

El comentario de Rothstein y Hänel, publicado en 1927, afirma que «la venida del David de los últimos tiempos y del reino mesiánico debía ser uno de los deseos más ardientes del Cronista» (p. XLIII). Y Noordtzij escribe pocos años después (1940): «Más que ningún otro de los libros históricos del AT, el libro del Cronista tiene la intención de dirigir las miradas de sus lectores hacia Aquel al que el profeta Ezequiel llamaba el 'único pastor', 'David, mi siervo' (Ez 34,22), el 'verdadero justo' de Jeremías (23,5), el 'niño' de Isaías (9,5), 'el que debe ser el jefe supremo de Israel' (Miq 5,1), es decir, hacia Cristo, apogeo y término final de Israel que, con su vida y su muerte, pondría las bases de una teocracia que ningún adversario podrá aniquilar de nuevo» (*art. cit.,* 168).

Una postura tan exagerada tenía que encontrar matizaciones incluso entre los autores católicos. En 1951, Brunet no habla expresamente del Mesías, aunque ve en Crónicas una fe expresa en la restauración de la dinastía davídica: «La importancia que Crónicas conceden a la profecía de Natán, su insistencia en la alianza de Dios con la casa de David, sobre la estabilidad de la dinastía judía y sobre su vínculo con la teocracia, sólo se explican verdaderamente si el autor está firmemente convencido de que un hijo de David –el que percibía la tradición judía en el niño de Is 9 y en el nuevo David de Ezequiel– restablecerá un día la dinastía de su antepasado en el trono de Yahvé. Por lo demás, el uso del Sal 132, salmo mesiánico, confirma plenamente este punto

de vista» (*art. cit.*, 394). Y algo después: «Dado que la restauración, en el espíritu del Cronista, debe conducir infaliblemente a Israel a la verdadera teocracia y dado que, por otra parte, la verdadera teocracia implica como uno de sus elementos esenciales la dinastía davídica, los libros de las Crónicas, y de Esdras-Nehemías se adhieren a la esperanza del auténtico mesianismo real» (p. 397).

Postura parecida había mantenido Martin Noth en sus famosos *Überlieferungsgeschichtliche Studien:* «El Cronista compartió aparentemente la esperanza de una futura renovación del trono de David» (p. 179).

En cambio, Caquot niega que ambas cosas –mesianismo y deseos de restauración– se den en estos libros: «No hay mesianismo en Crónicas. David, y más aún Salomón, son colocados muy alto porque fueron los agentes de Dios para la construcción del templo; pero no los exalta como antepasados del Mesías, igual que no los exalta como soberanos de un potente reino. (...) Los Aqueménidas habían asegurado a los judíos dos siglos de relativa tranquilidad y consagrado el papel de los sumos sacerdotes como representantes de la nación ante el poder persa. Esto es más que suficiente para explicar la ausencia de mesianismo en las Crónicas. Después de la efervescencia mesiánica centrada en Zorobabel, probablemente a pesar suyo, hacia el 520, estos dos siglos de dominio persa vieron el final provisorio de este tipo de esperanzas» (p. 120).

Personalmente, esta postura me parece la más adecuada. El análisis de los textos demuestra que el Cronista no es un entusiasta de David. Está muy lejos de las idealizaciones que encontramos en Reyes y en ciertos textos proféticos. Su obra termina con un tono claramente optimista. Pero el optimismo no viene de una posible restauración de la dinastía, sino de que Ciro da un

edicto para la reconstrucción del templo de Jerusalén. Este espacio sagrado, situado en la ciudad santa, un culto bien organizado, y una actitud de profunda humildad y conversión, son las bases para que la comunidad postexílica se mantenga ante Dios, agradándole plenamente. Es cierto que el Cronista recuerda muchos datos de David y de la alianza pactada por Dios con él. Pero no podía prescindir de ellos al escribir su historia.

Indirectamente, sin pretenderlo, Crónicas podía haber alentado en ciertos sectores la esperanza de restauración de la monarquía. Pero no está nada claro. Esa esperanza, que sin duda existió en la época postexílica, se basaba más bien en el libro de los Reyes y, sobre todo, en ciertos Salmos y textos proféticos.

Los libros de Esdras y Nehemías, suponiendo que formasen parte de la Historia Cronista (la cuestión es muy debatida), confirman la impresión más bien negativa. Sólo mencionan a David en Esd 3,10; 8,20; Neh 12,24.36.37.45.46, siempre en relación con el culto. En Esd 8,2 se habla de un descendiente de David, Jatús. David, tan importante como organizador del culto, se ha convertido en un simple recuerdo del pasado.

4. Bibliografía

Sobre el mesianismo en Crónicas: A. M. Brunet, *La théologie du Chroniste. Théocratie et Messianisme:* Sacra Pagina I (París-Gembloux 1959) 384-397; A. Caquot, *Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?:* RTPh 16 (1966) 110-120; S. J. Devries, *The Schema of Dynastic Endargerment in Chronicles:* PEGLMBS 7 (1987) 59-77; T.-S. Im, *Das Davidsbild in den Chronikbüchern. David als Idealbild des theokratischen Messianismus für den Chronisten.* EHS XIII 263 (Frankfurt 1985); R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes,* FThS 92 (Freiburg 1973); A. Noordtzij, *Les intentions du Chroniste:* RB 21 (1940) 161-168; R. North, *Theology of the Chronicler:* JBL 82 (1963) 369-381; H. van der Bussche, *Le*

texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique (II Samuel VII - I Chroniques XVII): ETL 24 (1948) 354-394; P. Welten, *Lade - Tempel - Jerusalem. Zur Theologie der Chronikbücher,* en *Fs. E. Würthwein,* (1979), 169-183.

9
Balance de los Libros Históricos

El recorrido a través de los Libros Históricos nos permite conocer todas las luces y sombras de la esperanza mesiánica. En ellos se encuentra el texto más importante, base de toda reflexión posterior: el oráculo de Natán. También hemos advertido cómo se exalta la figura de David. Primero, como gran héroe libre de toda culpa (Historia de la Subida al trono); luego, como salvador de Judá en los momentos de peligro, gracias al amor que Dios le tuvo (libro de los Reyes). Pero hemos visto que no todos los historiadores eran tan entusiastas de David. La Historia de la Sucesión lo presentaba con tonos muy críticos. Y hemos encontrado una tercera postura, la del Cronista, que exalta a David como fundador del culto, pero rebaja mucho sus aspectos modélicos.

Las oscilaciones de los historiadores reflejan las distintas actitudes posibles ante David en el pueblo judío. Todos podían y debían recordarlo como un gran rey. Con sus fallos, incluso graves, pero acompañados de una profunda humildad. Un rey al que se le había hecho la promesa de una descendencia eterna. Pero aquí comenzaban las divisiones. Unos se aferraron a esa promesa, como veremos en los Salmos y Profetas. Otros la consideraron temporal. Dios, en sus planes misteriosos, había decidido dejarla sin vigor. Y esto no suponía una tragedia. Dios mismo, cansado de reyes inútiles y perjudicia-

les, había decidido gobernar personalmente a su pueblo, instaurando un sistema teocrático. David y la promesa formaban parte del pasado. En esta línea parecen orientarse los historiadores a partir de la época de la restauración y en el período postexílico. Lo hemos visto en Crónicas, Esdras y Nehemías, a pesar de la importancia que siguen concediendo a David.

Una postura más radical la encontramos en el libro del Eclesiástico, escrito a comienzos del siglo II a.C., también de origen sacerdotal, como Crónicas. Aunque esta obra no forma parte de los libros históricos, la inserto aquí porque contiene una interesante revisión de la historia de Israel. Hablando de la alianza davídica, la compara con la de Aarón, que sale beneficiada:

> «Aunque la alianza con David,
> hijo de Jesé, de la tribu de Judá,
> es herencia personal, debida a su dignidad,
> la herencia de Aarón es para su descendencia»
> (Eclo 45,25).

En 47,1-12 vuelve a hablar el autor de David, exaltando su hazañas guerreras (3-7) y su actividad cultual (8-10). Termina diciendo:

> «El Señor perdonó su delito y exaltó su poder para siempre,
> le confirió el poder real y le dio un trono en Jerusalén.
> Por sus méritos le sucedió
> un hijo prudente que vivió en paz» (vv. 11-12).

Luego habla de la monarquía, que queda en general malamente, y nada dice de la promesa davídica. Incluso da a entender que esa promesa se ha perdido a causa de los pecados de los reyes. En 49,4-5, al hacer balance de la monarquía, dice que «excepto David, Ezequías y Josías, todos se pervirtieron, abandonaron la Ley del Altísimo los reyes de Judá hasta el final. Por eso entregó su poder a otros y su honor a un pueblo extranjero». Estamos ante ese realismo del que hablaba Caquot. La dinas-

tía davídica ha desaparecido por sus pecados. No hay que hacer una tragedia. Se trataba de una «herencia personal» y la promesa se cumplió con la subida al trono de Salomón. A la petición angustiada del Salmo 132: «Señor, tenle en cuenta a David todos sus afanes», el autor del Eclesiástico parece responder: «Dios se lo tuvo en cuenta. Por sus méritos le sucedió un hijo prudente que vivió en paz». David no puede ser olvidado. Forma parte de «los hombres de bien», a los que el Altísimo «repartió gran gloria y engrandeció desde tiempos antiguos» (Eclo 44,1-2). Pero es uno más de la serie, una figura de tantas en el museo de la historia. Se lo puede y debe recordar. Pero no se debe esperar nada de él ni de la antigua promesa.

Una breve revisión histórica la encontramos tambien en el primer libro de los Macabeos, cuando Matatías habla a sus hijos antes de morir. Animándolos a ser celosos de la Ley y a dar su vida por la alianza de sus padres recuerda los ejemplos de Abrahán, Fineés, Josué, Caleb, David, Elías, Ananías, Azarías, Misael y Daniel. A propósito de David dice: «Por su misericordia, obtuvo el trono de una monarquía perpetua» (1 Mac 2,57). Goldstein y Collins no se ponen de acuerdo sobre el valor de esta frase. El primero le resta importancia, aduciendo que en griego el plural *eis aionas* puede no significar «perpetua»; en contra de las apariencias, la frase sugiere que la promesa a David es transitoria. Collins no cree que esta interpretación sea justa. Piensa que el autor de 1 Macabeos podía mantener la antigua promesa, pero relacionándola con un futuro lejano, escatológico. Pero Goldstein y Collins están de acuerdo en que la dinastía davídica no cuenta nada para el autor del libro. Le bastan sus protagonistas Asmoneos.

Más negativa es la postura del autor del segundo libro de los Macabeos. En ningún momento menciona a David.

De la exaltación al olvido. Esta podría ser una síntesis, creo que injusta, de lo que ofrecen los libros históricos. En las partes siguientes, al hablar de los Salmos y Profetas, advertiremos una postura más positiva.

El mesianismo en Eclesiástico lo han estudiado A. Caquot, *Ben Sira et le messianisme:* Semitica 16 (1966) 43-68; Martin, *Ben Sira's Hymn to the Fathers. A Messianic Perspective,* en *Crises and Perspectives.* OTS 24 (Leiden 1986).

En la obra editada por J. Neusner y otros, *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge 1987) hay dos artículos sobre los Macabeos: J. A. Goldstein, *How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the «Messianic» Promises,* 69-96; J. J. Collins, *Messianism in the Maccabean Period,* 97-110.

II
LOS SALMOS

Los libros históricos nos han puesto en contacto con los orígenes de la monarquía, la imagen del rey y el puesto preponderante de David y de la promesa que Dios le hizo. Nuestro conocimiento de esos temas crece de modo significativo con el estudio de los Salmos.

Seguiremos el mismo método que en la parte anterior. Tras una presentación de los Salmos reales (c. 10), nos centraremos en tres Salmos de especial importancia para conocer la idea que los israelitas se hacían del rey (Sal 2, 110, 72), tratados respectivamente en los capítulos 11, 12 y 13. El capítulo 14 se centra en David y la pervivencia de la promesa mediante el estudio de los Salmos 78, 89 y 132. El capítulo 15 ofrece el balance final de esta segunda parte.

10

Los Salmos reales

Este capítulo comenzará de forma muy sencilla, acrítica, buscando en qué momentos los salmos hablan de David, los reyes y el ungido. Encontraremos datos curiosos e interesantes, pero será preciso contrastarlos con la historia de la investigación. Así tendremos desbrozado el terreno para estudiar en los capítulos siguientes los textos principales.

1. Referencias a David en los Salmos

¿Qué Salmos podemos utilizar para conocer las tradiciones de David y la idea del monarca? Quien se atuviese a los títulos podría basarse en los siguientes (los ofrezco por decenas, para dejar más claro dónde se encuentran):

			3,	4,	5,	6,		8,	9
	11,	12,	13,	14,	15,	16,	17,	18,	19
20,	21,	22,	23,	24,	25,	26,		28,	29
30,	31,	32,		34,	35,	36,	37,	38,	39
40,	41,								
	51,	52,	53,	54,	55,	56,	57,	58,	59
60,	61,	62,	63,	64,	65,			68,	69
70,									
						86,			

....

	101,		103,					108,	109
110,	111,	112,	113,	114,	115,	116,	117,	118,	119
		122,		124,					
	131,		133,					138,	139
140,	141,	142,	143,	144,	145.				

Una simple ojeada basta para justificar que la ciencia bíblica distinga en el Salterio tres colecciones davídicas principales: a) Sal 3-41; b) Sal 51-72; c) 108-110 + 138-145.

Por otra parte, los títulos indican a menudo en qué momento de su vida entonó David el Salmo en cuestión:

3: Cuando huía de su hijo Absalón.
7: A propósito del benjaminita Kus.
18: Cuando Dios lo libró de todos sus enemigos y de Saúl.
30: Cuando la dedicación del palacio.
34: Cuando, fingiéndose demente ante Abimélek, fue despachado por él y se marchó.
51: Cuando el profeta Natán lo visitó, después de que se había unido a Betsabé.
52: Cuando el edomita Doeg vino a avisar a Saúl diciéndole: «David ha entrado en casa de Ajimélek».
54: Cuando los zifitas vinieron a decir a Saúl: «David está escondido entre nosotros».
56: Cuando los filisteos se apoderaron de él en Gat.
57: Cuando, huyendo de Saúl, se escondió en la cueva.
59: Cuando Saúl mandó a vigilar su casa con el fin de matarlo.
60: Cuando luchó contra Aram de Naharaim y Aram de Sobá, y Joab, de vuelta, derrotó a Edom, en el valle de la Sal: doce mil hombres.
63: Cuando estaba en el desierto de Judá.
142: Cuando estaba en la cueva.

La mayoría de las indicaciones se encuentran en los Sal 51-63. Forman parte de la segunda colección de salmos davídicos (51-72), que termina precisamente con la

frase: «Fin de las oraciones de David, hijo de Jesé» (72,20).

Lo anterior no debe provocar demasiadas ilusiones. Quien piense que todos esos Salmos proceden de David y puede utilizarlos para adentrarse en su personalidad, se equivoca. Los títulos de los Salmos son bastante tardíos. Según Kraus, muestran muchas coincidencias con los libros de las Crónicas. A lo sumo, podrían ayudarnos para saber cómo se concebía la imagen de David hacia los siglos V-IV a.C.

Por eso, debemos elegir otro procedimiento. Olvidándonos de los títulos, ¿en qué Salmos se habla de David? En muy pocos casos: **18**,51; **78**,70-72; **89**,4.21,36,50; **132**,1.10.11.17; **144**,10. (Sal **122**,5 no habla de David, sino del «palacio de David»). Veremos que algunos de ellos son capitales para el tema que nos interesa, especialmente 78, 89 y 132.

Con vistas a esbozar la idea del monarca también son importantes las referencias al rey, que se encuentran en los siguiente Salmos: **2**,6; **18**,51; **20**,10; **21**,2.8; **33**,16; **45**,2.6.12.15.16; **61**,7; **63**,12; **72**,1. De los «reyes», en plural, se habla en **144**,10. Una cita aislada no significa nada fuera de su contexto. Teniéndolo presente, se advierte el enorme interés de algunos de estos Salmos, que nos ponen en contacto con las circunstancias más diversas de la vida del rey: la subida al trono (Sal 2), la guerra (Sal 20 y 21), las bodas (Sal 45). Otras veces encontramos una interesante oración del monarca o por el monarca (Sal 61, 63, 72). En cambio, ciertas alusiones se sitúan en un contexto demasiado genérico (Sal 33).

Otra forma de referirse al monarca es mediante el título de «ungido». Aparece en Sal **2**,2; **20**,7; **28**,8; **84**,10; **89**,39; **132**,10-17.

Sin embargo, este procedimiento de buscar palabras claves es muy peligroso. Un salmo puede ser muy im-

portante para la idea monárquica aunque no hable de David, del rey ni del ungido. Es lo que ocurre con el 110.

La mejor forma de evitar estos riesgos es conocer la historia de la investigación sobre el tema, que se ha venido realizando desde comienzos de siglo. Es interesante ponerse en contacto con los principales protagonistas en el estudio de los Salmos reales. Si no le interesan estas cuestiones, lea al menos lo que digo en el punto 6 sobre el enfoque de los capítulos siguientes.

2. El punto de vista de Hermann Gunkel

El primero en hablar de los «Salmos reales» fue Hermann Gunkel, en un artículo publicado el año en que comenzó la Primera Guerra Mundial: *Die Königspsalmen:* Preussische Jahrbücher 158 (1914) 42-68. Más tarde, volvió sobre el tema en su Comentario a los Salmos de 1926 y en su famosa *Introducción a los Salmos* (terminada por Begrich en 1933). Es lógico que fuese Gunkel el primero en hablar de ellos, ya que fue el primero en aplicar a la Biblia la teoría de los géneros literarios. Dado que sus ideas son fácilmente asequibles al lector interesado en conocerlas, me limito a ofrecer sus principales resultados presentándolos con el estilo sencillo y claro de los antiguos Catecismos.

¿Cuáles son los Salmos reales?

Pertencen a este grupo los salmos: 2, 18, 20, 21, 45, 72, 110, 132, 144,1-11, 89,47-52.

¿Cómo enfoca Gunkel su estudio?

Pretende estudiarlos, no de forma aislada, sino según sus relaciones mutuas y teniendo en cuenta otros textos

semejantes del AT y del Antiguo Oriente. Este es el aspecto más original de su enfoque.

¿De quién hablan los Salmos reales?

El elemento común es la referencia al rey, que debemos suponer a priori era un monarca judío. De hecho, los títulos que recibe el rey en estos salmos confirma tal punto de vista. Su vinculación a David impide considerar a estos soberanos como monarcas de imperios extranjeros o príncipes macabeos. De entrada podemos afirmar que el Sal 45 procede del Reino Norte, mientras que Sal 89,47-52 debemos referirlo al monarca que reinaba en la casa de David después de la caída de Jerusalén.

¿En qué ambiente surgieron?

El ámbito en que surgen estos Salmos (Sitz im Leben) debemos buscarlo en las múltiples celebraciones organizadas por los reyes. Ante todo, la *entronización del nuevo soberano,* donde los poetas de la corte entonaban cantos de gloria y alabanza en honor del monarca. También es posible que existieran fiestas especiales, como el *cumpleaños del rey o el aniversario del comienzo de su reinado.* Por otro lado, *las bodas reales* constituían una magnífica ocasión para celebrar fiestas palaciegas (Sal 45). Algunas de las fiestas de la corte tenían un carácter más estrictamente religioso; el Sal 132 parece tener presente una fiesta consagrada al recuerdo de la fundación del palacio real y del santuario. También el día en que el rey declaraba una *guerra* era objeto de celebraciones especiales (Sal 20; 144,1-10), que volvían a iniciarse cuando el rey regresaba a su palacio libre de peligro (Sal 18,33-49; 20,6; 68,18s). Naturalmente, también se entonaban elegías con motivo de la *muerte del rey,* de un príncipe o de un noble; en este contexto hay que interpretar la lamentación entonada por el último descendiente de David (Sal 89,47ss).

¿Quiénes los compusieron e interpretaron?

No es difícil localizar a los autores e intérpretes de estos cantos: se trata de los miembros de la capilla real. Existe también una serie de cantos en los que los reyes hablan en primera persona, bien porque ellos mismos fueran sus autores o bien porque los autores encargados de su interpretación asumían esa tarea en nombre del monarca.

¿Cómo influye el contexto cortesano en estos Salmos?

Ya que eran interpretados en presencia del rey y de sus magnates, en el palacio o en el templo, la realidad cotidiana, con sus problemas y preocupaciones, no tenía cabida en ese ambiente. Para complacer los oídos del monarca, el poeta se remonta en sus cantos a un mundo de belleza. Es absurdo cuestionarse si sus exaltadas descripciones correspondían a la realidad. Es importante, además, tener en cuenta que en estos poemas habla el cantor de la corte, no el pueblo; mientras el poeta ensalzaba la figura del monarca, que escuchaba complacido sus palabras, el conspirador afilaba su daga y el profeta levantaba su voz de protesta en las plazas.

Textos parecidos, no incluidos en el Salterio

Existen algunos textos que no son poemas reales propiamente dichos, pero que se asemejan a ellos y no corresponden estrictamente a una determinada situación (Nm 24,7ss.17ss; Gn 49,10-12; 2 Sm 23,1-7).

¿Qué modelos imitan?

Sabemos que, tanto en la corte asiro-babilónica como en la egipcia, existían cantos reales. Parece natural que comparemos los cantos israelitas con los de las otras cortes. A la luz de lo anterior, no resulta problemático saber cómo hemos de entender las semejanzas que pre-

sentan los Salmos reales bíblicos respecto a los poemas reales del Antiguo Oriente: la poesía de Israel copió el modelo extranjero. Los cantores de la corte israelita no quisieron quedarse atrás en el uso del lenguaje altisonante y en la manifestación de entusiasmo por sus soberanos.

Imagen del monarca que ofrecen

A través de estos Salmos nos ponemos en contacto con la grandeza del rey y de la corte. Pero todo esto son dones que el monarca ha recibido de Yahvé. Los poetas conceden una importancia enorme a la justicia y la piedad del soberano. La totalidad de los detalles ofrece una imagen ideal muy equilibrada del monarca. Por otra parte, llama la atención que en ninguno de estos salmos encontramos un nombre concreto, a no ser David; no existen referencias a situación política alguna. En ellos no se trata de describir a tal o cual monarca; su temática es la imagen ideal del soberano.

Hay que tener en cuenta, además, que los salmos reales eran al mismo tiempo poemas religiosos, como lo demuestran numerosas expresiones. Al ensalzar a su soberano, el cantor no olvida nunca que Yahvé está por encima de él.

Comparando los Salmos reales de la Biblia con los modelos extranjeros, lo primero que llama la atención es la grandeza poética de los salmos bíblicos. Al mismo tiempo, resalta la grandeza de la religión de Israel; muy pocas veces se aplica al rey el título de «dios», Yahvé está por encima del rey. Otras de las glorias de Israel es la importancia que concedió siempre al ideal de justicia.

Datación de los Salmos reales

La mayoría parecen proceder de la última época de la monarquía. El último estadio lo representaría el Sal

89. El 45 parece referirse a Jeroboán II de Israel. Termina hablando de la confusión reinante en la datación de los salmos y de las causas de esta situación.

3. El punto de vista de Sigmund Mowinckel

Después de Gunkel, uno de los mayores estudiosos de los Salmos fue Mowinckel, que nos dejó una obra especialmente importante sobre ellos. Apareció originariamente en noruego, con el título *Offersang og sangoffer* (1951), juego de palabras muy difícil de traducir al castellano («Canto de ofrenda y ofrenda de canto»). Años más tarde, completamente revisado, apareció en inglés con el título *The Psalms in Israel's Worship* (1962), «Los salmos en el culto de Israel». El capítulo III lo dedica a los Salmos reales (vol. I, 42-80), dividiéndolo en siete puntos, que resumo brevemente.

1. Antes de decir cuáles son los salmos reales comienza afirmando que «para el israelita, la realidad básica de la vida humana no es el individuo, sino la comunidad. (...) En todas las situaciones importantes, el paterfamilias, el jefe, o el rey, representa al todo». Dentro de la nación, el rey es el representante del todo. Israel es su «casa» y él es su padre. Esta unidad del todo y de su auténtico representante resulta particularmente clara en el culto. En él, la comunidad aparece como una «personalidad corporativa» que habla en primera persona, «yo», y se le responde con un «tú».

Mientras no se tuvo en cuenta este aspecto, los investigadores vieron un problema en el paso del «yo» al «nosotros» en los salmos. Smend pensaba que el «yo» de los salmos era siempre una «personificación de la congregación». Pero la personalidad que representa a la comunidad en el templo de Jerusalén es el mismo rey.

2. Con este presupuesto, ¿qué entendemos con la expresión «salmos reales»? No son salmos de un «tipo»

o «género» especial, ya que comprenden casi toda clase de salmos (himnos de alabanza y lamentaciones, acciones de gracias y dichos proféticos, además de otros). Lo común a todos ellos es que el rey siempre aparece de fondo. En este grupo se incluyen los Sal 2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132, 28, 61, 63, 89 y otros más.

Estos salmos se refieren a un rey concreto, no a una personificación poética del pueblo o de la congregación. También es indiscutible que los reyes de estos salmos son monarcas israelitas o judíos, no reyes extranjeros, como los Ptolomeos o Seléucidas. Por otra parte, estos salmos no se refieren a un rey futuro, el «Mesías», sino al monarca reinante, contemporáneo del poeta. El título «ungido del Señor» es el que de hecho tenían los monarcas de Israel, y nunca se aplica al Mesías en el AT.

3. A continuación trata detenidamente la concepción del monarca en Israel y en el Antiguo Oriente, subrayando su papel en el culto.

4. Para entender los salmos reales, lo mejor es agruparlos en torno a las fiestas que tienen por protagonista al rey. De especial importancia son los relacionados con las fiestas de unción y entronización. En la ceremonia de la unción encaja el Sal 110. Cuando el rey sube al trono, dirige la palabra a su pueblo y sus vasallos, y en este contexto se entiende el Sal 2. En 101, el nuevo rey proclama su «carta» ante Yahvé y promete comportarse de manera perfecta. En la misma línea, el Sal 72 constituye la súplica de la congregación por el nuevo rey, entonada por el sacerdote oficiante.

Pasando a otro momento, cuando el rey marcha a la guerra ofrece sacrificios para ganarse el favor de Dios (Sal 20, 21); si pierde la batalla, encontramos un lamento (Sal 89); si la gana, da gracias (Sal 18). En la boda real se sitúa el Sal 45, único caso del Salterio en que encontramos un auténtico himno al rey. Si tenemos en cuenta

que todo lo que concierne al rey y a su casa concierne al pueblo, es lógico que el culto oficial se esfuerce por apoyar al monarca en todo momento (Sal 28).

Estos salmos expresan el ideal del monarca, no contienen una descripción realista de los reyes concretos. Es posible que incluyan rasgos de mitos antiguos y elementos poéticos, pero los salmos bíblicos no son mera copia de modelos orientales. Lo demuestra el hecho de que, a excepción del 45, ninguno de ellos es un himno al rey. En Israel, el himno se reserva para Yahvé. Precisamente porque los salmos reales describen el ideal a la luz de la religión, está justificado que el judaísmo tardío les diese una interpretación mesiánica.

5. De acuerdo con esta imagen del rey y de su relación con la divinidad y con el pueblo, y de su puesto en el culto, no existe gran diferencia entre los salmos públicos y los privados. Por ejemplo, en una lamentación el rey puede hablar de su («mi») enfermedad o de otro peligro; pero también el destino de la congregación, del pueblo, está implicado en el del rey.

Así, cuando en himnos nacionales de agradecimiento o lamentaciones colectivas, como Sal 44 y 66, encontramos un «yo», no cabe duda de que es el rey quien habla en nombre de la comunidad. En este sentido amplio, los salmos reales son realmente salmos de la congregación.

6. Lo anterior tiene amplias consecuencias. Muchas de las frases e imágenes que aparecen en los salmos individuales son de tal categoría que excluyen la posibilidad de referirlos a personas privadas; se refieren, sin duda, a un rey o a un gran jefe. Las frecuentes imágenes guerreras apuntan en esta dirección, igual que la mención de «los pueblos», «pueblos y reyes», «todas las naciones». También la estrecha relación entre el suplicante y Yahvé (que se presenta, por ejemplo, como «su siervo») va más allá de lo que un individuo privado puede decir de sí mismo.

Esto indica que en Israel, como en Babilonia y Egipto, los salmos estaban concebidos originariamente para el rey y los grandes personajes, no para cualquier individuo. Esto es lo que significa el título *ledawîd*, «para David». Por tanto, debemos considerar muchos de los salmos individuales como salmos reales y, consiguientemente, salmos del pueblo y de la congregación, aunque en otros muchos casos es difícil decidir la cuestión. Esto no excluye que, más tarde, tuviese lugar un proceso de democratización del culto y de la religión, y que estos salmos compuestos para el rey fuesen rezados por los particulares.

7. De hecho, en Israel hay indicios de que tuvo lugar este proceso de democratización e individualización de la religión.

* * *

Una lectura rápida puede producir la impresión de que Mowinckel coincide en lo esencial con Gunkel. Sin embargo, existen notables diferencias. Su punto de partida, que subraya el carácter primordial de la comunidad sobre el individuo, y la estrecha relación entre el rey y el pueblo en el culto israelita, le lleva a esbozar una imagen muy distinta. Por otra parte, le permite ampliar el número de salmos reales; al comienzo de su exposición, a la lista de Gunkel añade 101, 28, 61, 63 y deja abierta la posibilidad de otros, aunque omite el 144,1-11. Más adelante, se advierte que, en su opinión, otros muchos salmos fueron escritos para el rey.

4. La discusión en torno al numero de salmos reales

Para que se advierta la complejidad del problema, me limito a indicar algunas opiniones.

Springer añade a la lista de Gunkel el 61 y omite 144,1-11.

Cazelles: 2, 20, 21, 45, 89, 110, 132.

Dahood: De los Salmos individuales considera reales 3, 22, 27, 41, 54, 57, 59, 61, 63, 86, 91, 92, 127, 130, 138, 143 (*Psalms,* vol III, p. xxxviii).

Eaton: Distingue Salmos con claro contenido real (3, 4, 7, 9-10, 17, 22, 23, 27, 28, 35, 40, 41, 57, 59, 61, 62, 63, 66, 69, 70, 71, 75, 89, 91, 92, 94, 108 (cf. 44, 60, 74, 80, 83, 84), 118, 138, 140, 143) y casos menos claros (5, 11, 16, 31, 36, 42-43, 51, 52, 54, 55, 56,73, 77, 86, 102, 109, 116, 120, 121, 139, 141, 142).

5. La opinión de John H. Eaton

Basándose en una interpretación radical de los salmos individuales como salmos reales, y en la importancia de la fiesta de Año Nuevo (subrayada ya por Mowinckel en otro contexto), Eaton ofrece una perspectiva nueva en su obra de 1976, *Kingship and the Psalms,* «La monarquía y los salmos».

Su idea principal es que, dada la importancia del rey en Israel, resulta inaceptable que sólo diez salmos (como pensaba Gunkel) estén relacionados con su figura. A priori, hay una serie de motivos para aplicar los salmos individuales al monarca.

Como hemos dicho en el punto anterior, encuentra referencias al personaje en 31 salmos; y hay otros 23 donde la situación no es tan obvia. Algunos se sitúan en rituales regulares, pero la mayoría parece que fueron compuestos en momentos de crisis, sobre todo ante la amenaza de una guerra.

Para clarificar la función de los salmos reales examina los ritos de Año Nuevo y de la entronización en Mesopotamia, Egipto, y en los estados hititas y cananeos, terminando en Israel. Los salmos estudiados por Gunkel

pertenecen a ritos de renovación del oficio real en el festival de otoño. Los otros salmos aportan nuevos datos en este sentido. La evidencia sugiere que dicho festival significaba para el monarca un drama de humillación y glorificación.

Por último, expone en 27 puntos los datos esenciales de la ideología regia según los salmos.

1. La monarquía davídica está al servicio del reino de Dios.
2. Los enemigos de Dios son enemigos personales del rey.
3. La leyes del reino son leyes de Dios.
4. El rey participa del aura de Dios.
5. El rey como hijo de Dios.
6. El rey como siervo de Dios.
7. El rey como aliado de Dios.
8. El rey asistido por las gracias de la alianza personificadas.
9. El rey, ayudado por la palabra de Dios.
10. El rey, ayudado por el nombre de Dios.
11. El rey, ayudado por el espíritu de Dios.
12. Promesas de Dios a su rey.
13. Dios concede a su rey vida abundante.
14. La vida del rey beneficia al pueblo.
15. Los dones de Dios van acompañados de exigencias al rey.
16. El rey responde con afecto a la gracia de Dios.
17. El rey designado por Dios como su salvador personal.
18. El rey como principal ministro del culto de Dios.
19. La obra de expiación del rey.
20. El rey como amonestador del hombre.
21. El rey como testigo de Dios ante el mundo.
22. El papel de testigo como alegato en las oraciones reales.
23. El testimonio del rey es inspirado.
24. Sacrificio en relación con el testimonio del rey.
25. Sujeto del testimonio del rey.
26. Elementos característicos del testimonio del rey.
27. La gracia del rey de ser escuchado en su oración.

Contra esta interpretación de Eaton, especialmente contra el hecho de aplicar al rey las lamentaciones individuales, se ha levantado W. H. Bellinger, *Psalmody and Prophecy* (1984).

6. Enfoque de los capítulos siguientes

Dado el estilo y brevedad de esta obra, se imponen ciertas limitaciones. En primer lugar, con respecto a la selección de los salmos. Me limitaré a los siguientes: 2, 72, 78, 89, 110, 132. La temática es distinta. Unos nos ayudan a conocer mejor al rey (2, 72, 110), otros se centran en David y la promesa davídica (78, 89, 132). A los tres primeros les dedico un capítulo a cada uno. Los otros tres los trato en un solo bloque.

Más importante, si cabe, es la renuncia a entrar en discusiones técnicas, sobre todo por lo que respecta a la traducción. Recojo la última versión de Luis Alonso Schökel en su comentario publicado por Verbo Divino. A veces propongo diversas teorías sobre la datación y el sentido de algún salmo; lo hago de forma sencilla, que puede ayudar al lector a una mejor comprensión del texto, pero procurando no cansarlo con justificaciones interminables.

Considero fundamental advertir que el mismo salmo puede ser leído de forma distinta al cambiar las circunstancias históricas. Un salmo monárquico no se rezaba igual cuando había rey y cuando se llevaba años o siglos sin monarca. Procuro insinuar esos distintos sentidos y tener en cuenta, cuando es posible, la interpretación que fueron dando al texto las generaciones posteriores.

Siempre que he explicado los salmos 2 y 110, ambos importantísimos, he notado la dificultad de los alumnos para sintonizar con ellos de entrada. Por eso, me he permitido en estos dos casos inventar una historia –unas

cartas– que faciliten la tarea. Los lectores serios y sesudos sabrán perdonarme esta libertad. Otros quizá sientan que no haya hecho lo mismo con los restantes salmos. Lo que está en juego no es la seriedad del estudio, sino la forma más o menos aburrida en que sepamos presentarlo. Y de exégesis aburrida ya se publican bastantes libros.

7. Bibliografía

En castellano disponemos de tres buenos comentarios a los Salmos: L. Alonso Schökel, *Salmos,* 2 vols. (Verbo Divino, Estella [2]1992-1993); A. González Núñez, *Salmos* (Herder, Barcelona 1966); H. J. Kraus, *Salmos* (Sígueme, Salamanca 1993).

Para el estudio de los Salmos reales es fundamental la lectura de H. Gunkel, *Introducción a los Salmos* (Edicep, Valencia 1983) 159-190 y de H. J. Kraus, *Teología de los Salmos* (Sígueme, Salamanca 1985) 143-166. Véase también H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia,* 128-136: «El mesianismo de los Salmos»; J. H. Eaton, *Kingship and the Psalms,* SBT II, 32 (Sheffield 1976, [2]1986); S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962) I, 42-80.

Sobre el mesianismo en los Salmos véase la bibliografía final (p. 422-423).

11
El rey, hijo de Dios y señor universal (Sal 2)

Amigo Josafat:

Tu carta sobre los disturbios en la frontera con Edom no me han extrañado. Noticias parecidas llegaron hace poco de otras zonas. Es normal que ocurran después de la muerte del rey, y nadie se inquieta demasiado en palacio. Pronto les enseñaremos a esos rebeldes a estarse quietos. Lo que siento es que estos conflictos te impidan asistir a la coronación del príncipe. Me habría gustado hablar contigo de los últimos acontecimientos. Como buena noticia, te comunico que mi poema ha sido elegido para que lo recite el nuevo rey durante la ceremonia de entronización.

Tenía dudas de conseguir este honor, porque Asaf ben Abdón y Yohanán ben Carmí habían presentado otras composiciones. Pero no creo que haya sido pura cuestión de suerte. Cuando conocí esos otros cantos comprendí que tenía bastantes probabilidades. Perdona la inmodestia, pero creo que el mío es más original y más atrevido. Me arriesgué a poner en boca de Dios unas palabras bastante osadas: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Lo primero no extrañará a nadie, porque todos decimos que el rey es hijo de Dios. Pero eso de «yo te he engendrado hoy» no se le ocurre a cualquiera. Y, si se le ocurre, no se atreve a decirlo.

De todos modos, lo que más me preocupaba era el comienzo: arrancar de forma dramática, captando la atención del auditorio. No puedes imaginarte cuántas horas y días pasé dándole vueltas. Ninguna idea me satisfacía por completo. Y fueron precisamente esas noticias alarmantes de las fronteras las que me dieron la clave. No empezaría hablando del rey, sino de una rebelión imprevista de los pueblos sometidos; «¡Rompamos sus coyundas, sacudámonos su yugo!» Lo malo de estas imágenes es que después se apoderan de ti, y te hacen terminar por donde no esperabas. Prácticamente, todo el poema se centra en el dominio universal que Dios otorga al rey, y es un toque de atención a los pueblos sometidos para que sean sensatos y no se rebelen. Alguno me ha dicho que el lenguaje es muy duro, que hablo demasiado de la ira y la cólera de Dios, anuncio una forma de gobierno con «cetro de hierro», amenazo con triturarlos como jarro de loza, no digo nada de cómo actuará el rey con su pueblo. Siempre hay envidiosos y descontentos. Sabes muy bien que necesitamos un gobierno duro, que garantice la paz en las fronteras. Además, es imposible tratar todo en pocos versos.

A mí me gusta, y supongo que a quienes lo han elegido. Por otra parte, tiene la ventaja de que puede cantarse o rezarse en circunstancias distintas de la entronización, siempre que el rey se vea en peligro. Lo único que me preocupa es que lo recite solemnemente. Tendremos que pasar horas ensayándolo, no sea que los rebeldes, en vez de sentir ganas de someterse, sientan ganas de reírse.

Te envío la copia que te prometí. Ya te contaré la ceremonia. Muéstrate enérgico, y que el Señor te bendiga.

1 ¿Por qué se amotinan las naciones
y los pueblos meditan un fracaso,

2 se levantan los reyes del mundo
y los príncipes conspiran juntos
contra el Señor y contra su Ungido?
3 «¡Rompamos sus coyundas,
sacudámonos su yugo!»

4 Sentado en el cielo sonríe,
el Señor se burla de ellos;
5 después les habla con ira
y con su cólera los espanta:
6 «Yo mismo he ungido a mi rey
en Sión, mi monte santo».

7 –Voy a recitar el decreto del Señor:
Me ha dicho: «Tú eres mi hijo,
yo te he engendrado hoy.
8 Pídemelo y te daré las naciones en herencia
en propiedad los confines del mundo.
9 Los triturarás con cetro de hierro,
los desmenuzarás como cacharros de loza».

10 Pues ahora, reyes, sed sensatos,
escarmentad los que regís el mundo:
11 servid al Señor con temor,
temblando rendidle homenaje,
12 no sea que perdáis el camino,
si llega a inflamarse su ira.

* * *

Dentro de los «Salmos reales» ocupa un puesto capital el que abre el Salterio (el Sal 1 es propiamente un salmo introductorio). En el oráculo a David, Dios dice de los descendientes del rey: «Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo». No se trata de filiación en sentido estricto, al estilo egipcio, sino de adopción del monarca como hijo de Dios. En boca de cantores de la corte, este tema se presta a ser desarrollado y enriquecido con nuevas imágenes, que tendrán especial importancia cuando los primeros cristianos reflexionen sobre la filiación divina de Jesús.

1. Datación

La fecha de composición del salmo es discutida, pero podemos atribuirlo con bastante seguridad a la época monárquica. Más aún, la referencia al «cetro de hierro», que sólo se encuentra en 2,9, parece indicar que el salmo procede del siglo VIII a.C., ya que a esa época pertenecen dichos cetros según Lemaire. Por otra parte, la frase «los desmenuzarás como cacharros de loza» aparece como metáfora de sometimiento en inscripciones de Sargón II de Asiria y en textos religiosos del período neoasirio; esto mueve a Becking a fechar el salmo en tiempos de Josías, hacia finales del siglo VII.

2. Breve comentario

La lectura del texto puede desconcertar. Aparentemente, no tiene nada que ver con la ceremonia de entronización, tal como la hemos descrito anteriormente, salvo la mención implícita del protocolo. El comienzo, más que hablar de un acto brillante, nos sitúa en un contexto amenazador, de revuelta mundial contra el Señor y contra su Ungido.

I. *Rebelión universal (1-3).* La primera estrofa comienza ex abrupto, manifestando la sorpresa del salmista ante una conjura universal: pueblos, naciones, reyes, príncipes. El poeta los ve maquinando la rebelión para liberarse de Yahvé y de su Ungido. La escena resulta extraña. ¿Cuándo pudo darse una rebelión mundial contra el rey de un país tan pequeño?

Se han propuesto épocas muy distintas: cuando los amonitas, sirios y otros pueblos se rebelaron contra David (2 Sam 8; 10); durante los últimos años de Salomón, cuando Hadad, Rezon y Jeroboán se rebelaron contra él (1 Re 9,14-40); después de la muerte de Salomón; cuando los filisteos se rebelan contra Ezequías en el año 720

aproximadamente; incluso se ha situado a finales del siglo II a.C., cuando sube al trono Aristóbulo I (104 a.C.) o Alejandro Janneo (103 a.C.).

Puestos a buscar un momento histórico, el más adecuado sería el de Salomón. David, su padre, había formado un imperio relativamente importante para su época. Había anexionado los territorios de sirios, amonitas, moabitas, edomitas, sin olvidar cananeos y filisteos. Su muerte era un momento ideal para intentar la rebelión. Un rey nuevo, joven, difícilmente podría impedir la independencia de los países sometidos. Sin embargo, no es probable que el salmo proceda de época tan antigua.

Se plantea entonces un problema. ¿Se refiere la primera estrofa a una situación histórica concreta o recoge un tópico habitual en la ceremonia de entronización, aunque todos los súbditos se hallen en paz? En la antigüedad, la muerte de un rey y la subida al trono de su descendiente eran vistas por los pueblos sometidos como la ocasión adecuada para rebelarse. Por consiguiente, al subir al trono el nuevo rey podía suponerse una posible rebelión, aunque de hecho no se hubiese dado. Este punto de vista me parece más exacto. Incluso en esta hipótesis, el salmo presupone una idea que nos resulta extraña: el dominio universal del rey de un pequeño país.

¿Cómo se explica esto? Podríamos decir que el salmista se inspira en el estilo y las fórmulas de los grandes reyes egipcios, asirios y babilonios, que sí podían hablar de un dominio universal y de rebeliones mundiales contra su mandato. Pero cabe una segunda hipótesis, más válida. Los mismos israelitas pensaban que el dominio de su rey era universal, basándose en dos motivos principales, uno histórico y otro teológico: 1) históricamente, la experiencia pasada del gran reino de David, que alcanzó unas dimensiones considerables para su época; 2) teológicamente, Yahvé es el creador y señor del mun-

do; por consiguiente, el rey que él elige, su representante en la tierra, puede reivindicar también un dominio universal.

II. *Reacción de Yahvé (4-6).* La segunda estrofa presenta la reacción de Yahvé, mezcla de desprecio y cólera hacia los rebeldes. No hay que preocuparse por sus planes. Un primer oráculo lo justifica: Dios mismo ha ungido al rey en su monte santo, Sión. Tenemos aquí el doble tema, típico de la teología del Reino Sur: la elección de la dinastía davídica y la elección de Jerusalén. Igual que en la primera estrofa el monarca aparecía como «*su* Ungido» (de Yahvé), aquí Dios lo llama «*mi* rey». Se subraya la estrecha relación con Dios. Pero de los dos personajes en cuestión (Dios y el rey), el principal es Dios. Lo importante no es la dignidad del rey, sino que Dios necesita un representante en la tierra para ejercer su dominio.

III. *Autoridad del Ungido (7-9).* La tercera estrofa presenta el decreto del Señor, contenido en un nuevo oráculo. Recordemos lo dicho a propósito del «protocolo» regio al hablar de la entronización de Joás. El oráculo desarrolla dos temas estrechamente relacionados: la filiación divina del rey y su dominio universal.

Como dijimos, la filiación divina del monarca se entendía de dos maneras en el Antiguo Oriente. Los egipcios, de forma mitológica, como un «dios encarnado». Los mesopotamios, como adopción, mediante un oráculo de la divinidad que encomendaba al rey el dominio del mundo. Israel se mueve a caballo de ambas concepciones. Desde el punto de vista literario utiliza las fórmulas egipcias, pero no deduce de ellas una concepción física del rey. Ya lo vimos a propósito del oráculo de Natán, donde Dios afirma que el descendiente de David será para él «un hijo» y El será para el rey «un padre». Es la misma concepción que aparece en Sal 89,27-28 y 1

Cr 28,6. Adviértase que la filiación divina comienza en el acto de la entronización: «yo te he engendrado hoy». Este detalle nos ayuda a interpretar rectamente el sentido de Is 9,5: «un hijo nos ha nacido, un niño se no ha dado». Esta frase no se refiere al nacimiento de un príncipe, sino al momento de su entronización.

Nosotros tendemos a darle menos importancia al tema del dominio universal, pero ya veremos que será de los más citados en tiempos posteriores para describir al Mesías.

IV. *Ultimátum a los rebeldes (10-11).* La cuarta estrofa contiene el ultimátum a los reyes y pueblos rebeldes, invitándolos a la sensatez y al servicio de Dios, rindiéndole homenaje (se sobreentiende que a través de su Ungido).

3. Interpretaciones del Salmo

Cualquier creación poética tiene cierto carácter atemporal. Aunque nazca en circunstancias muy determinadas, sigue conservando su valor para generaciones posteriores, que la leerán con un sentido nuevo. Por eso, en la interpretación de este y de otros salmos podemos distinguir diversos momentos.

a) Durante la monarquía

El primer problema que se plantea es *cuándo* recitaba el rey este salmo. La teoría más aceptada es que durante la fiesta de la entronización, como parte del ritual. Según Willis, el Salmo presupone que la entronización ya ha tenido lugar; él piensa que este salmo lo recitaba el rey cuando se enteraba de una rebelión. Ambas teorías son posibles y no se excluyen necesariamente.

¿Qué debería pensar un rey judío al recitar este sal-

mo? El autor pretende inculcarle una conciencia clara del dominio universal de Dios, del que participa por ser su Ungido. Pero no se trata de una reflexión teórica, sino de una profesión de fe en momentos de peligro, cuando puede producirse, o se produce de hecho, una rebelión internacional. El rey, amenazado, debe mostrar su absoluta confianza en Yahvé y en el dominio que le ha otorgado. Hay un momento histórico en el que podría haber encajado muy bien la recitación de este salmo. Durante la guerra siro-efraimita, cuando Siria y el Reino Norte se coaligan contra Judá, «el corazón del rey tembló como tiemblan los árboles del bosque agitados por el viento» (Is 7,2). El profeta Isaías exhortará a la calma, aduciendo precisamente la fe en la elección de David y de Jerusalén.

b) En la época exílica y postexílica

Cuando desaparece la monarquía, este salmo, compuesto para ser recitado por un monarca, no deja de usarse. Es incorporado al Salterio, incluso en un lugar privilegiado, abriendo la colección (ya que el salmo 1 era propiamente introductorio). ¿Qué sentido le darían los fieles que lo rezaban? Para ellos, la historia confirmaba esa rebelión de pueblos y reyes (asirios, babilonios, persas, más tarde griegos) contra el Señor y contra su Ungido. Hasta el punto de que no tenían rey después de varios siglos. Para ellos tenía pleno sentido la pregunta inicial, cargada de sorpresa: «¿Por qué se amotinan las naciones... por qué conspiran contra nosotros?» Y es posible que muchos, al rezarlo, alentasen la esperanza de que esa conspiración mundial terminase un día, derrotada por Yahvé, para instaurar de nuevo el reinado de su Ungido. Esto exigía mucha fe, pero no más que confesar el dominio universal de Yahvé.

En esta época es cuando debió de surgir la interpre-

tación mesiánica del Salmo, la esperanza de que aparezca un rey al que Dios encomiende el dominio de las naciones. De hecho, en el siglo I a.C., Salmos de Salomón 17,23s recurre a unas imágenes de este salmo cuando describe la tarea del Mesías: «para quebrar el orgullo del pecador *como vaso de alfarero,* para machacar *con vara de hierro* todo su ser».

Sin embargo, un texto de Qumrán, demasiado fragmentario por desgracia, parece aplicar los títulos «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo», procedentes sin duda de este Salmo 2, a todo el pueblo de Israel. El texto, que recuerda en parte a la anunciación a María en el evangelio de Lucas, dice así: «grande será llamado y será designado con su nombre. Será denominado hijo de Dios y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos [¿los malvados?]; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descanse de la espada. Su reino será un reino eterno y todos sus caminos en verdad y derecho...» (4QHijo de Dios = 4Q246).

c) Interpretación del Nuevo Testamento

El Sal 2 es de los más usado en el Nuevo Testamento. La parte del león se la lleva el v. 7, al que se cita o se hace referencia implícita 11 veces. El sentido original del verso, que no habla de filiación divina en sentido ontológico, sino que usa «hijo de Dios» como título del rey de Israel, se mantiene en Jn 1,49, cuando Natanael dice a Jesús: «Maestro, tú eres el hijo de Dios, tú eres el rey de Israel». Creo que éste es también el sentido de la confesión de Pedro: «Tú eres el Mesías, el hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Es muy importante el cambio que se advierte en los episodios del bautismo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc

3,22) y de la transfiguración (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35). En ambos casos, «tú eres [éste es] mi hijo» se une con la referencia al «elegido» o al «preferido» de Is 42,1. Ya no se usa el título «hijo de Dios», sino una idea derivada de él; queda más clara la filiación divina de Jesús, aunque no estemos todavía en el Concilio de Calcedonia. Es muy curioso el uso de Hch 13,33: cita «mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy» para demostrar que Dios ha cumplido su promesa, resucitando a Jesús; es en el momento de la resurrección cuando Dios lo «engendra». Por último, la carta a los Hebreos utiliza el v. 7 para demostrar que la dignidad de Jesús es superior a la de los ángeles (Heb 1,5) y para justificar su sacerdocio (Heb 5,5).

Todo esto demuestra la importancia capital del v. 7 para la reflexión cristiana y en qué sentidos tan distintos se interpretaban los textos del Antiguo Testamento. Un estudio detallado del uso del v. 7 en el Nuevo Testamento puede verse en H. J. Kraus, *Teología del los Salmos,* 245-251.

Mucho interés tiene la cita de los versos 1-2 en Hch 4,25-26. En momentos de persecución, el asombro se apodera de la comunidad cristiana y se pregunta por qué tanta gente (Herodes, Pilato, los paganos e israelitas) se aliaron contra Jesús. Se trata de una auténtica lectura mesiánica del salmo (v. 27). Es curioso que la comunidad, después de recordar el comienzo del salmo, pide lo que éste quiere inculcar: valor en el peligro para seguir proclamando la palabra de Dios.

El Apocalipsis cita el Salmo con relativa frecuencia: el v. 1 en Ap 11,18; 8-9 en 2,26-27; el v. 9 en 12,5 y 19,15. Estas citas no ofrecen especial interés. Ya es sabida la habilidad de autor del Apocalipsis para fusionar textos del Antiguo Testamento sin detenerse en ninguno de ellos. Se aplica a Jesús la imagen de la vara de hierro;

pero esto mismo se promete en Ap 2,26-27 a los cristianos de la iglesia de Tiatira que venzan en el combate manteniéndose fieles a Jesús.

d) Tradición judía

Es curioso cómo traduce el Targum el v. 7: «Querido como un hijo para su padre eres para mí, inocente como si te hubiera engendrado hoy (= como un niño recién nacido)». El traductor teme que la frase: «tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» se interprete de forma mítica, y debilita el sentido del original.

La interpretación mesiánica del Salmo es habitual en numerosos textos rabínicos. Kimchi decía que podía explicarse de dos maneras, según se aplicase a David o al Mesías.

e) Tradicion cristiana posterior

Se ha interpretado a menudo este salmo en sentido mesiánico estricto por los siguientes motivos: 1) el NT lo aplica al Mesías; 2) la perspectiva del Salmo es universal y no puede referirse a un rey concreto de Judá o Israel; 3) las expresiones «tú eres mi hijo» y «yo te he engendrado hoy» hay que interpretarlas al pie de la letra; 4) el salmo no encaja en ningún contexto histórico, debe referirse a la venida futura del Mesías.

Después de lo dicho, es claro que ninguno de estos argumentos tiene peso. El Salmo no se refiere originariamente al Mesías, sino a un rey judío. Pero la interpretación mesiánica es muy antigua, incluso anterior a los cristianos.

4. Bibliografía

Imágenes muy interesantes relacionadas con este salmo se encuentran en la obra, desgraciadamente poco accesible, de O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Einsiedeln-Neukirchen 1972). En cambio, ofrece poco interés la obra clásica de J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (Princenton 1954) con el Suplemento de 1969.

Sobre el mesianismo en el Salmo 2: J. Coppens, *Une mention du Messie retrouvée dans le Psautier, Le Psaume 2,11-12:* ETL 12 (1935) 324-325; A. Deissler, *Zum Problem der Messianität von Psalm 2,* en: *De la Tôrah au Messie.* Mélanges H. Cazelles (París 1981) 283-292; J. de Fraine, *Quel est le sens exact de la filiation divine dans le Ps 2,7?:* Bijdr 16 (1955) 349-56; H. Junker, *Psalm 2 ein «Königslied» oder messianischer Psalm?:* ThGl 24 (1932) 750-759; A. Robert, *Considérations sur le messianisme du Ps 2:* RScRel 39 (1951) 88-98.

A lo largo del comentario hago también referencia a los siguientes artículos: B. Becking, *«Wie Töpfe sollts du sie zerschmeissen». Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b:* ZAW 102 (1990) 59-79; A. Lemaire, *«Avec un sceptre de fer». Ps. II,9 et l'archéologie:* BN 32 (1986) 25-30; J. T. Willis, *A Cry of Defiance - Psalm 2:* JSOT 47 (1990) 33-50.

12
Cuatro culturas y un rey (Sal 110)

1. El hijo de un poeta escribe al rey

Majestad:

No me ha sido difícil encontrar entre los pocos pergaminos de mi padre el canto del que os hablé. Yo me lo sé de memoria, pero prefería enviároslo tal como él lo dejó escrito a la hora de su muerte. Si nunca se atrevió a ofrecéroslo, es porque temía que algunos sacerdotes y profetas de la corte interpretasen mal las alusiones mitológicas que contiene. Por mi parte, debo reconocer que hay cosas del canto que me desconciertan. No por lo que respecta al contenido, que mi padre me explicó despacio, sino por el desarrollo del poema. Nunca comprendí esa mezcla extraña de oráculos divinos y palabras propias del autor, ni el final, que me resulta demasiado abrupto. Le sugerí que lo cambiase, o que añadiese algo, pero no quiso escucharme. Su Majestad sabe lo independientes que son los poetas. Después de escucharlo, le ruego que tenga la paciencia de leer el humilde comentario que le ofrezco. Espero que podrá aclararle ciertas cosas y evitar malas interpretaciones.

1 Oráculo del Señor a mi señor:
«Siéntate a mi derecha
hasta que haga de tus enemigos
escabel de tus pies».
2 El Señor extenderá desde Sión
el poder de tu cetro.
Somete en la batalla a tus enemigos.
3 «Tu familia es de nobles; el día de tu nacimiento
en el atrio sagrado te di a luz,
como a rocío del seno de la aurora».
4 El Señor lo ha jurado
y no se arrepiente:
«Tú eres sacerdote eterno
según el rito de Melquisedec».
5 El Señor a tu derecha, el día de su ira
quebrantará a reyes;
6 juzgará a los paganos,
amontonará cadáveres,
quebrantará cráneos
sobre la ancha tierra.
7 En el camino beberá del torrente,
y así levantará la cabeza.

Mi padre, Majestad, fue un hombre muy culto, como sabéis. Y el estar a vuestro servicio le animó siempre a conocer qué pensaban otros pueblos de sus reyes. Leía con interés las antiguas tradiciones jebuseas de nuestra capital. Tuvo también la oportunidad de viajar a Egipto, como embajador de su Majestad, y contemplar maravillosos dibujos del faraón y de su corte, que le impresionaron por su belleza y su fuerza expresiva. Nunca pensó copiarlos o reproducirlos, porque fue un yahvista celoso, observante de todas nuestras leyes. Pero le oí describirlos con detalle, como si los tuviera presente. Y me decía: «Muchas de esas cosas se pueden aplicar también a nuestro rey. No podemos representarlas con imágenes, pero podemos plasmarlas con palabras». Y no sólo Egipto atraía su interés. Cuando alguien viajaba a Babi-

lonia, pedía que le trajese poemas compuestos en honor de aquellos reyes.

Su Majestad me perdonará que cuente estos detalles, pero son importantes para comprender el poema. Si tuviera que ponerle un título, cosa que no se acostumbra entre nosotros, lo llamaría el «canto de las cuatro culturas», aunque estoy convencido de que mi padre no estaría de acuerdo. Explico por qué cuatro culturas.

En primer lugar, la egipcia. La imagen inicial, «siéntate a mi derecha, mientras hago a tus enemigos estrado de tus pies», decía que se la había inspirado una representación del faraón sentado junto al dios Horus. No había diferencia de tamaño entre ellos. El dios se había rebajado a las dimensiones humanas, o el faraón había adquirido dimensiones divinas. Dado la forma de pensar de ese pueblo, es más probable lo segundo. En cualquier caso, los dos iguales. Y mi padre pensaba que esta imagen podía aplicarse a Su Majestad y a cualquier rey de la Casa de David, no porque su Majestad sea Dios, sino porque Dios ha querido elegir a Su Majestad y concederle el inmenso honor de gobernar a su pueblo. En esa representación egipcia, ni el dios Horus ni el faraón tenían estrado para sus pies.

Pero a mi padre se le ocurrió una idea de la que se sentía orgulloso. Había visto también otros dibujos del faraón, sentado en las rodillas de su nodriza. No imaginéis una anciana gastada por los años. Era una mujer de eterna juventud, radiante de belleza. En sus rodillas, el faraón era como un niño. Pero sus pies no colgaban en el vacío. Se apoyaban en un pedestal formado por nueve enemigos.

Mi padre pensó unir las dos imágenes: el rey sentado a la derecha de Dios, y sus pies apoyados en un estrado de enemigos sometidos. Con esto, decía, si pudiese representarse, Dios y el rey no tendrían las mismas dimen-

siones. El rey sería más pequeño. Si queda a la altura de Dios es porque Dios mismo lo levanta, colocando a los enemigos como estrado de sus pies.

Como buen poeta, mi padre no gustaba de desarrollar mucho las imágenes. Le bastaba insinuarlas, aunque exigiese un mayor esfuerzo al lector o al oyente del poema. Y esto se aplica más aún a los elementos que tomó de otra cultura, la babilonia. Sus palabras resultan misteriosas, y creo que fueron estos versos lo que él más temía que fueran malinterpretados.

Vos, Majestad, sois hijo de Dios. Lo habéis escuchado cantar en otros poemas: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Sé que algunos sacerdotes y profetas no están muy de acuerdo con estas expresiones, que les parecen más paganas que judías. Pero todos sabemos cómo deben entenderse. En alguno de los cantos y poemas babilonios que mi padre leyó se habla de una diosa, la «Aurora», que engendra al rey entre los resplandores de la mañana. Mi padre no creía en esas diosas, pero disfrutaba leyendo estas imágenes. Me decía: «Fíjate que intuición tan bella. La muerte de un rey es como si sumiese al país en las tinieblas. Todo lo dominan las sombras. Y el día de la coronación del nuevo monarca significa la vuelta de la luz. Es como si la aurora lo engendrase, en las horas tempranas, para inundar al mundo de alegría». Y aplicó esta imagen a Su Majestad, transformándola un poco. No es la diosa Aurora quien engendra. Es Dios quien os engendra, en el atrio sagrado, para que descendáis sobre vuestro pueblo como el rocío matutino.

Luego está la cultura jebusea, la antigua cultura de nuestra Ciudad de David, que mi padre tanto estimaba. Hay quien acusa a mi familia de no ser de auténtica raigambre judía, y relaciona nuestros orígenes con esta raza cananea. No me detendré a refutar esas acusaciones. Pero debo reconocer que mi padre siempre valoró sus tradiciones y las respetó, como hizo vuestro antepasado

David. Por eso, quiso incorporar algunos detalles jebuseos en el poema. Pensaba que podían contribuir a fomentar el respeto a Vuestra Majestad entre la población cananea que aún vive entre nosotros. Había oído hablar de Melquisedec, el rey-sacerdote de Salén, nombre con que se conocía antiguamente a nuestra ciudad. Y juzgó digno aplicaros esta imagen, porque Vos, Majestad, sois también sacerdote. Frente a ciertas teorías modernas que quieren reducir vuestra dignidad sacerdotal, aduciendo que no sois de la tribu de Leví, mi padre pensó fundamentarla en ese otro sacerdocio eterno que arranca de Melquisedec. Intuía la indignación que esta idea podía provocar, y estaba seguro de que algunos lo acusarían de introducir concepciones paganas en la imagen del rey. Pero se negaba a recoger imágenes egipcias y babilónicas sin tener en cuenta también las de nuestra tierra. También es de origen cananeo la imagen del rey bebiendo del torrente, nuestra fuente sagrada, el Guijón. A esa fuente acudió por orden de David su hijo Salomón para ser consagrado rey. A esa fuente, que alegra la ciudad de Dios, siguen acudiendo los reyes. Vos mismo lo habéis hecho, y no necesito explicaros su sentido.

Por último, el poema se inspira en nuestra propia cultura, o, mejor dicho, en nuestra fe. Digo «por último», y debería decir, «ante todo». Porque el poema comienza hablando de Yahvé, nuestro Dios, y otras tres veces lo menciona. Es Yahvé, no los dioses egipcios o babilonios, quien dirige el oráculo a mi señor, el rey. Quien le dice: «siéntate a mi derecha» y somete los enemigos a sus pies. Es Yahvé quien extiende el poder de tu cetro, Majestad; quien te da a luz; quien te jura un sacerdocio eterno, como el de Melquisedec; quien quebranta a los reyes enemigos. Y también forma parte de nuestra fe y nuestra cultura el monte Sión, que habita el Dios Altísimo. En él se asienta vuestro trono, y desde él se extiende vuestro poder.

Perdonadme, Majestad, esta larga y aburrida explicación de lo que mi padre supo decir con tan pocas y bellas palabras. He creído necesario añadirlas al poema para defender su obra de las acusaciones que él intuyó y que lo impulsaron a no presentarlo nunca a su Majestad.

Que Yahvé, nuestro Dios, bendiga a Su Majestad eternamente.

* * *

El paso de la ficción a la realidad obliga al comentarista a tratar otra serie de cuestiones y a explicar y justificar con más detalle alguna de las afirmaciones anteriores. El salmo tiene gran importancia para el estudio del concepto israelita de la monarquía. Casi todos los autores lo catalogan como «Salmo real», refiriéndolo al momento de la entronización. Como excepción reciente podemos citar a Gerleman, que lo aplica a la tribu de Judá y lo interpreta en línea parecida a la de los dichos tribales de Gn 49. Pero no me convence.

2. Datación

Existen dos corrientes: una lo fecha en época muy temprana, a comienzos de la monarquía, mientras otra lo data en tiempos de los Macabeos (siglo II a.C.). En ambos momentos se dio una relación muy estrecha entre realeza y sacerdocio. Sin embargo, los argumentos de Hardy en favor de época antigua son bastante convincentes: 1) el uso insistente del nombre divino, cosa que no se acostumbraba en época macabea; 2) la fórmula introductoria, «oráculo del Señor», sugiere que la profecía está viva, mientras en tiempos de los Macabeos se está más bien convencido de que no hay profetas; 3) el estado del texto, muy difícil y deteriorado; los LXX reflejan una vocalización distinta y ciertas omisiones.

3. Estructura

Es difícil. El v. 1 contiene la introducción a un oráculo en el que habla Dios en primera persona. En el v. 2 se habla de Yahvé en tercera persona. En el v. 3 vuelve a hablar Dios en primera persona. En el v. 4 encontramos una nueva introducción a un oráculo y las palabras del mismo, con Dios hablando en primera persona. En los versos 5-6 se habla de Dios en tercera persona.

Por tanto, tenemos tres oráculos (v. 1,3,4), el primero y el último con introducción. Pero no resulta fácil decidir la estructura del Salmo. Propongo la siguiente:

I. Entronización y dominio sobre los enemigos
II. El rey, hijo de Dios
III. El rey, sacerdote
IV. Protección divina contra los enemigos
V. Símbolo de la victoria.

Las partes no son de iguales dimensiones, algunas contienen oráculos y otras no. La estructura que propongo ayuda más que nada a comprender el contenido.

4. Comentario breve

Como en el Salmo 2, volvemos a encontrar como protagonistas principales a Dios, al rey y a los enemigos (v. 2), que se explicitan en reyes y pueblos (v. 5-6). Yahvé, que ha elegido al monarca, le garantiza el triunfo frente a sus adversarios.

I. *Entronización y dominio sobre los enemigos* (1-2). El salmo comienza hablando de dos señores: Dios

y el rey. En medio de ellos, el poeta-profeta se dispone a transmitir al monarca el oráculo divino, que mezcla una invitación («siéntate»), una promesa («extenderá el Señor el poder de tu cetro») y una orden («somete a tus enemigos»).

¿Qué sentido tiene la frase «siéntate a mi derecha»? Para un egiptólogo no plantearía problemas; posee, entre otras, una representación del faraón Horemheb sentado a la derecha del dios-rey, Horus. Pero este tipo de representación es inimaginable en Israel. Es posible que se refiera a sentarse a la derecha del arca, concebida como trono de Dios. Para ello, el rey tendría que entrar en el santísimo, lo cual encajaría bien con la idea del rey como sacerdote (v. 4). Pero nadie lo vería «sentado a la derecha de Dios». Quizá el salmo no se refiera a ningún detalle concreto del ritual. «Sentarse a la derecha» de alguien supone una dignidad; cuando Salomón recibe en audiencia a su madre, Betsabé, ella se sienta a la derecha del rey (1 Re 2,19). Por eso, podemos entender estas palabras como simple expresión de la gran dignidad del monarca terreno y de su estrecha relación con Dios. Esto lo confirma el hecho de que el Salmo 80, que procede del Reino Norte, también llama al rey «el varón de tu diestra» (v. 18).

Esta autoridad se confirma con el sometimiento de los enemigos, que aparecen como «escabel de tus pies». Esta imagen no la he encontrado en las representaciones mesopotámicas. Las reproducciones que ofrece ANEP permiten ver a los reyes Ahiram (nº 458), Bar Rakab (nº 460), Darío (nº 463), sentados en el trono, pero con un pedestal que parece de madera. En cambio, tenemos dos imágenes muy gráficas de origen egipcio: en ambos casos se representan nueve enemigos bajo los pies del faraón; una imagen los representa tendidos, uno encima de otro, como auténticas sardinas en lata; en la otra imagen, los nueve enemigos parecen más bien un equipo de fút-

bol arrodillado en dos filas (cuatro delante, cinco detrás) preparados para la foto (pueden verse en Keel, 232-233).

El v. 2, aunque no forma parte del oráculo, formula el deseo del profeta con respecto al nuevo rey. Es importante la relación entre Sión y la monarquía.

II. *El rey, hijo de Dios* (v. 3). Este verso plantea problemas insolubles de traducción. El texto hebreo habría que traducirlo: «Tu pueblo es generosidad en el día de tu fuerza, en esplendor sagrado, del seno de la aurora, a ti el rocío de tu juventud».

La mayoría de las traducciones modernas recogen la interpretación de los LXX al final: «desde el seno de la aurora te he engendrado como rocío», con clara referencia a la filiación divina del monarca (así Kraus, Widengren, Nueva Biblia Española). Mowinckel piensa que el texto hebreo original fue corrompido intencionadamente por los escribas para ocultar su sentido. El hecho de que este verso no se cite en el NT parece indicar que no se conocía su significado.

Según Kraus, la primera parte del v. 3 describe al rey rodeado por la corte y el ejército el día de la entronización. En ese contexto resuena el oráculo propiamente dicho, que se refiere al nacimiento prodigioso del rey entronizado. Hay una diferencia importante con el Salmo 2. En éste se hablaba de la adopción del monarca como hijo de Dios. Aquí se habla con metáforas míticas del nacimiento del «rey divino». El rey ha nacido «del seno de la aurora». En Is 14,12 se llama al rey de Babilonia «hijo de la aurora» (*šahar* es originariamente una diosa). Por tanto, el rey pertenece a la esfera divina, coloca su trono «sobre las estrellas de Dios» y gobierna en «el monte divino, en el extremo norte». Las metáforas míticas quieren expresar la íntima relación del rey con Dios. La metáfora del «rocío» quizá se refiera a la fuerza vital que trae al mundo el nuevo rey.

Aubrey R. Johson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 130ss aplica el v. 3 al renacimiento del Ungido, que tenía lugar con su liberación del mundo subterráneo, parece que en la fuente Guijón, cuando amanecía. El Ungido, con su nueva vida (simbolizada por el rocío matutino) ha sido elevado no sólo al trono de David sino al sacerdocio de Melquisedec.

III. *El rey, sacerdote* (v. 4). El tercer oráculo, provisto de introducción, se centra en la dignidad sacerdotal del rey. Este dato es conocido desde los sumerios. También entre los jebuseos acontecía lo mismo, como indica la tradición de Gn 14,18, donde se dice que Melquisedec era «sacerdote del Dios Altísimo».

La importancia del monarca en el culto es de sobra conocida. Hemos tratado el tema en el capítulo sobre la fuerza y debilidad del rey. Pero en este verso hay dos afirmaciones que llaman la atención. Se trata de un sacerdocio «para siempre» y «según el rito de Melquisedec». «Para siempre» no hay que interpretarlo en el sentido de «eternamente», sino como un estado ininterrumpido: «sacerdote vitalicio». No significa que el rey vaya a ser un sacerdote eterno, sino que, mientras viva, siempre tendrá la dignidad sacerdotal. Dahood elimina todas estas disquisiciones interpretando *ʿolam* como epíteto divino. «Tú eres sacerdote del Eterno».

La otra afirmación («según el rito de Melquisedec») recoge un antiguo tema jebuseo. El libro del Génesis cuenta que Abrahán, después de derrotar a una coalición enemiga, se encontró con «Melquisedec, rey de Salén, sacerdote del Dios Altísimo» (Gn 14,18). Según esta tradición, el rey de Salén o Jebús (la antigua Jerusalén) era también sacerdote. Cuando David conquista la ciudad, siglos más tarde, se apropia esta categoría para él y sus descendientes. 2 Sm 8,18 afirma que «los hijos de David eran sacerdotes». Naturalmente, su sacerdocio no pue-

den basarlo en la ascendencia levítica. Recogiendo la tradición jebusea, los monarcas se considerarán «sacerdotes según el rito de Melquisedec». ¿Por qué reivindicaron este sacerdocio «según el rito de Melquisedec»? La hipótesis más probable parece la de Booij: para autolegitimarse ante la población cananea. La conquista de Jerusalén obligaba a una difícil convivencia de jebuseos e israelitas. Había que adoptar medidas que contribuyesen a crear paz. Se ha emitido la hipótesis de que uno de los sacerdotes principales de David, Sadoc, era de origen jebuseo. Y que la serpiente de bronce que hubo en el templo de Jerusalén hasta que la destruyó Ezequías no la hizo Moisés en el desierto sino que formaba también parte del culto jebuseo. Una de estas medidas en pro de la convivencia pudo ser la de reivindicar un sacerdocio «según el rito de Melquisedec», el antiguo rey de Salén.

IV. *Protección divina del rey* (v. 5-6). No contiene ningún oráculo. Se discute quién es el sujeto de los verbos: ¿Dios o el rey? Considero más probable que el sujeto sea Dios, que lucha personalmente contra los enemigos del monarca. Las metáforas, de gran crueldad, quizá se inspiren en el combate mítico del dios creador contra las fuerzas del caos. Pero aquí están aplicadas a la victoria sobre los reyes terrenos, igual que en el Salmo 2.

V. *Signo de victoria* (v. 7). Tras esta intervención divina, el rey humano puede levantar la cabeza en señal de triunfo. La extraña frase «beberá del torrente» es probable que se refiera a una acción ritual de la ceremonia de entronización: beber el agua del torrente Guijón (recuérdese lo que dijimos a propósito de Salomón).

Resumen

Las ideas coinciden en gran parte con las del Sal 2, pero se expresan con imágenes más atrevidas. La rela-

ción del rey con Dios queda muy subrayada, y esto le proporciona la victoria. Es nuevo el carácter sacerdotal del rey. Según Alonso Díaz, el aspecto sacerdotal del Mesías en ciertas tradiciones posteriores se inspira precisamente en este Salmo.

5. Interpretaciones del Salmo

a) Durante la monarquía

La recitación de este salmo por parte de un profeta-poeta de la corte, durante la ceremonia de la coronación, inculca en el rey la conciencia de su dignidad, de su poder, de su carácter sagrado y de su sacerdocio. Este último detalle, como hemos visto en el comentario, no debe extrañarnos.

b) En la época postexílica

Es imposible saber qué sentido le daba la comunidad judía al salmo en una época en que no había reyes. En algunos podía alentar la esperanza de un rey-sacerdote. Pero no tenemos datos que lo corroboren. Por otra parte, en la época postexílica, como veremos, se impone una separación clara de poderes (político y sacerdotal), desde la visión de Zacarías de los «dos ungidos del Señor». Es posible que el salmo fuese recitado mecánicamente.

David M. Hay piensa que los Asmoneos usaron el salmo para defender sus pretensiones sacerdotales y regias, aportando los siguientes datos: 1 Mac 14,41 describe a Simón como «sacerdote para siempre»; Ascensión de Moisés 6,1 también habla de los Asmoneos como reyes que «se llamarán sacerdotes del Dios Altísimo». En Jubileos 32,1, Leví sueña que ha sido declarado «sacerdote del Dios Altísimo, él y sus hijos para siempre». En Testamento de Leví 8,3, pasaje relacionado

probablemente con los Asmoneos, se recuerda la fraseología del Salmo. Algunos elementos del himno en Testamento de Leví 18 también sugieren la conexión entre los Asmoneos y el Sal 110.

Me quedan ciertas dudas. Los Asmoneos, por ser de origen sacerdotal (cf. 1 Mac 2,1), no necesitaban invocar un sacerdocio basado «en el orden de Melquisedec». A lo sumo, podrían apelar a la idea del «sacerdocio eterno», en la línea de «sacerdocio vitalicio». De todos modos, algunos de los textos apócrifos citados por Hay aluden al Sal 110, y muchos autores piensan que se refieren a alguno de los Asmoneos (Simón o Juan Hircano). En cualquier caso, a la ideología macabea hay que reconocerle un hecho: resucitó la antigua unión entre realeza y sacerdocio. Este tema será capital para el autor de la Carta a los Hebreos.

El tema del sacerdocio de Melquisedec, que en el Antiguo Testamento se menciona sólo de pasada, adquirió gran importancia en la literatura apócrifa. El texto encontrado en Qumrán (11QMelquisedec) es demasiado oscuro para sacar conclusiones, pero demuestra la enorme importancia que ha adquirido este personaje. Lo mismo ocurre en el c. 23 del Henoc Eslavo, donde se elabora el tema del sacerdocio de Melquisedec con abundantes concepciones míticas que no corresponden a la ortodoxia judía ni a la cristiana. Este interesantísimo texto puede verse en *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV (Madrid 1984), 198-202. El de Qumrán, en *Textos de Qumrán* (Trotta, Madrid 1993), 186s.

c) Interpretación del Nuevo Testamento

Dos versos del Salmo serán capitales para los cristianos. El v. 1 aparece en las tradiciones más diversas (Evangelios, Hechos, Romanos, Efesios, Colosenses, Hebreos, 1 Pedro) y en dos contextos muy distintos:

El primero es polémico. Con la cita del v. 1, especialmente con las palabras: «dijo el Señor a mi Señor», Jesús tiende una trampa a sus adversarios para poner en crisis su idea fácil de que el Mesías es «hijo de David». Si fuese cierto, ¿cómo es posible que David llame al Mesías «mi Señor»? La trampa se basa en la idea admitida por entonces de que todos los salmos tienen a David por autor. En realidad, quien pronuncia el salmo es un cantor de la corte. El sentido de la frase es muy sencillo: «Dijo el Señor (Dios) a mi señor (el rey)». Curiosamente, lo que es un arma contra los enemigos de Jesús en este debate, se puede convertir también en un arma contra los cristianos que afirmen precipitada y alegremente: «Jesús es el Mesías, el hijo de David». El texto evangélico vendría a decirles: Jesús es mucho más que eso (ver Mt 22,44; Mc 12,36; Lc 20,42-43).

El segundo contexto está ausente de polémica. Se usa la cita completa del v. 1 para expresar la exaltación de Jesús (Hch 2,34-35) y demostrar su situación superior a los ángeles (Heb 1,13). Además de estas dos citas literales, la imagen del estar sentado a la derecha aparece en bastantes ocasiones, siempre como expresión del triunfo de Jesús, bien en su propia declaración ante el Sanedrín (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69), en el relato final de Mc («fue arrebatado al cielo y se sentó a la derecha de Dios»: Mc 16,19) o en otra serie de afirmaciones de las Cartas: «sentándolo a su derecha en los cielos» (Ef 1,20); «...el cielo, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios» (Col 3,1); «después de realizar la purificación de los pecados se sentó a la derecha de su Majestad en las alturas» (Heb 1,3); «se sentó a la derecha del trono de su Majestad en el cielo» (Heb 8,1); «se sentó para siempre a la derecha de Dios» (Heb 10,12); «está sentado a la derecha del trono de Dios» (Heb 12,2).

En tres casos, lo importante no es el estar sentado a la derecha, sino el simple hecho de estar a la derecha:

«de pie a la derecha de Dios» (Hch 7,55); «el que está a la derecha de Dios» (Rom 8,34); «llegó al cielo y está a la derecha de Dios» (1 Pe 3,22).

En cambio, el tema de la victoria sobre los enemigos, hasta quedar convertidos en escabel de sus pies, no se encuentra con tanta frecuencia. Sólo aparece en Hch 2,35; 1 Cor 15,25; Heb 1,13; 10,13.

El otro verso citado es el 4, pero sólo por la Carta a los Hebreos, centrada en el tema del sacerdocio de Cristo. En ese contexto, las palabras: «Tú eres sacerdote eterno según el rito de Melquisedec» adquieren enorme importancia (Heb 5,6-10; 6,20; 7,1-3.17.21). Aquí no ocurre como en el caso de los Asmoneos. Jesús no es de ascendencia levítica. Por consiguiente, su sacerdocio hay que fundamentarlo en otra línea, «según el rito de Melquisedec». Todo el capítulo 7 de la carta es una elaboración de este tema.

Resulta curioso que el nacimiento milagroso del rey no influye en la tradición cristiana. En el NT la fórmula que predomina es la de «adopción» (Sal 2,7).

6. Bibliografía

Imágenes muy interesantes sobre algunos detalles del salmo se encuentran en la obra ya citada de O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Einsiedeln-Neukirchen 1972).

Sobre el mesianismo en el Salmo 110: J. Alonso Díaz, *¿Cómo y cuándo entra, dentro de la línea del mesianismo clásico, el aspecto sacerdotal?:* EstBíb 25 (1966) 283-298; J. Coppens, *La portée messianique du psaume CX:* ALBO III, 1, 5-23; G. Gerleman, *Psalm CX:* VT 31 (1981) 1-19; E. R. Hardy, *The Date of Psalm 110:* JBL 64 (1945) 385-390; D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity.* SBL Monograph Series 18 (Nashville 1973); J. Schildenberger, *Psalm 110; Christus König*

und Priester: Benedictinische Monatschrift (1938) 361-374; A. Serina, *La figura di Melchisedec nel Salmo CX,4. Il Sacerdozio e il Messianismo Sacerdotale del Re Davide* (Trapani 1970).

El artículo de Th. Booij al que hago referencia es *Psalm CX: «Rule in the midst of your foes!»:* VT 41 (1991) 396-407.

Sobre el uso del Salmo en el Nuevo Testamento, véase H. J. Kraus, *Teología de los Salmos,* 252-257.

13

El monarca ideal (Sal 72)

Al hablar de la idea del rey en los libros históricos hemos visto que una de sus funciones principales era la administración de la justicia. Esto no puede hacerlo adecuadamente si él mismo no está adornado con todas las virtudes de un rey justo. Pero los salmos aportan otros datos sobre el monarca ideal. De él se espera también otra serie de beneficios para el pueblo. Así lo expresa uno de los salmos más bellos e interesantes del Salterio.

1 Dios mío, confía tu juicio al rey,
2 tu justicia a un hijo de rey.
Que rija a tu pueblo con justicia,
a tus afligidos con rectitud.
3 Que montes y colinas traigan al pueblo
paz por la justicia.
4 Que defienda a la gente oprimida,
que salve a las familias pobres
y quebrante al opresor.

5 Que dure en compañía del sol,
frente a la luna, de edad en edad.
6 Que baje como lluvia sobre el césped,
como llovizna que empapa la tierra.
7 Que en sus días florezca la justicia
y haya prosperidad hasta que falte la luna.

8 Que domine de mar a mar,
del Gran Río al confín de la tierra.
9 Que en su presencia se encorven los beduinos,
y sus enemigos muerdan el polvo.
10 Que los reyes de Tarsis y las islas
le paguen tributo;
que los reyes de Sabá y de Arabia
le ofrezcan sus dones.
11 Que se postren ante él todos los reyes,
que todos los pueblos le sirvan.

12 Porque él libra al pobre que pide auxilio,
al oprimido que no tiene protector.
13 Que se apiade del pobre y desvalido,
que salve la vida de los pobres.
14 Que la rescate de la crueldad y la violencia,
que aprecie en mucho su sangre.

15 Que viva, que le den oro de Sabá,
que recen por él continuamente
y todo el día lo bendigan.
16 Que abunden las mieses del campo
y se agiten en lo alto de los montes.
Que su fruto esté lozano como el Líbano
y las gavillas como hierba del campo.
17 Que su nombre sea eterno,
frente al sol retoñe su nombre.
Que todos los pueblos lo feliciten
y lo invoquen como bendición.

1. Estructura

Los vv. 18-20, que he omitido, no pertenece al Salmo, cierran toda la colección de los Salmos de David (3-41 y 51-72). Pero esto no resuelve los problemas estructurales del Salmo. Los temas no parecen expuestos de forma sistemática y a veces se mezclan. Por eso, algunos autores cambian el orden de los versos e incluso omiten algunos de ellos como añadidos posteriores. Boehmer piensa que los versos 8-11 y 16-17 se añadie-

ron más tarde, cuando se interpretó el salmo mesiánicamente. No existe unanimidad a la hora de indicar la estructura. Cito algunos ejemplos, de menos a más.

Veugelers distingue dos secciones: 1-11 y 12-17. La primera es una oración por el rey; la segunda, una relectura de este programa real.

Bardtke distingue cuatro estrofas (1-7; 8-11; 12-15; 16-18). Skehan, cinco (1-4.5-8.9-11.12-15.16-17); aunque no relaciona forma y contenido, indica que la segunda estrofa expone el dominio ilimitado del rey en el tiempo y el espacio. La tercera se centra en el rey y los extranjeros. La cuarta en el rey y los pobres. De la primera y quinta no dice nada.

Kraus reconoce que es difícil captar la estructura a causa de las repeticiones. Pueden distinguirse los siguientes fragmentos: 1-4.5-7.8-11.12-14.15-17. Adviértase que son cinco, como en Skehan, pero no habla de estrofas ni abarcan los mismos versos. Muy parecida es la opinión de Alonso Schökel: «Domina el estilo de letanía y no hay signos fuertes de composición. Casi todo se reduce a una sucesión temática con algunas repeticiones poco significativas». En la práctica, distingue cinco bloques 1-4; 5-7; 8-11; 12-14; 15-17.

También Bonnard se inclina por cinco estrofas, con el siguiente contenido temático: la primera y cuarta insisten en la justicia del rey en favor de los pequeños; la segunda invoca la extensión indefinida del reinado en el tiempo; la tercera evoca la extensión universal en el espacio; la quinta hace votos por el prestigio del rey, su descendencia y su influjo mundial.

Jacquet, cambiando el orden de algunos versos (4 antes de 3; 5 después de 7), omitiendo algunas palabras o versos (10, 15a), descubre una serie de nueve dísticos con los siguientes temas: reino de equidad (1-2), de justicia y paz (4.3), de felicidad social (6-7), sin fin y uni-

versal (5.8), glorioso (9.11; omite 10), benéfico (12.13), de compasión activa (14,15bc, omite 15a), de prosperidad (16), de dicha perpetua (17).

2. Comentario breve

Como ambientación puede leerse 1 Re 3,4-14, el sueño de Salomón y lo que pide a Dios al comienzo de su reinado. No quiero decir que el Salmo se inspire en ese episodio, ni que fuese compuesto entonces. Pero la lectura de este pasaje ayuda a comprender mejor el espíritu del Salmo.

El Salmo es una oración por el rey, que puede rezarla el interesado o cualquier persona que desea su bien y el del país. De este modo, las ideas expuestas en los salmos anteriores adquiere un matiz nuevo. No se trata de exaltar al monarca con motivo de su coronación, ni de indicar la gran ayuda que Dios le presta frente a los enemigos. Lo importante es que tiene una difícil tarea que cumplir, y para realizarla necesita la ayuda divina. Eso es lo que pide el salmista.

Uno de los temas capitales, sobre todo en la primera parte, es el de la justicia. Beneficiario de esta justicia es todo el pueblo (v. 2), pero luego se subraya la actividad del rey en favor de los más débiles y necesitados (v. 4.12-14), con una compasión que supera el simple ejercicio de la justicia. La responsabilidad del monarca en la administración de la justicia la encontramos en Ugarit y en numerosos pasajes bíblicos. Recuérdense los casos que proponen al rey David el profeta Natán (2 Sm 12,1-6) y la viuda de Técoa (2 Sm 14,6-11), lo que dice Absalón (2 Sm 15,1-4), el juicio de Salomón (1 Re 3,16-28). Dentro del mensaje profético, Jeremías ha subrayado como nadie esta responsabilidad del monarca; de su cumplimiento depende la subsistencia de la monarquía davídica (Jr 21,11-12; 22,1-5). Por eso, no debe extra-

ñarnos que el pasaje más parecido al ideal de nuestro Salmo se encuentre en un libro profético (Is 11,1-9), que aparece como la realización de todos estos deseos.

Junto al tema de la justicia, el del dominio sobre los pueblos extranjeros adquiere también gran importancia. No debe extrañarnos después de conocer los Sal 2 y 110. Pero el 72 se mueve en un ambiente muy distinto. Aunque el dominio del monarca se extiende «de Mar a Mar, desde el Gran Río al confín de la tierra» (recordando al imperio davídico), el Salmo no habla de machacar y triturar a esos pueblos, no se burla de ellos ni los desprecia, no los amenaza de muerte. Sólo pide que se postren ante el rey, muerdan el polvo, lo adoren y sirvan (v. 9.11), para terminar pidiendo que lo bendigan y feliciten (v. 17). El v. 10, que tiene un ritmo distinto, pudo ser añadido más tarde, pero se limita a pedir el homenaje de los reyes de Tarsis, las islas, Arabia y Sabá.

Hay un tema nuevo con respecto a los salmos anteriores. La relación del rey con la fecundidad de la tierra (v. 3.7.16). Ya que se pide un reinado ideal, este tema no podía faltar. Por otra parte, en la concepción oriental, la fecundidad estaba ligada también a la realeza sagrada. En Egipto, el faraón era el garante del orden cósmico *(maat).* Y en Mesopotamia encontramos afirmaciones parecidas.

Finalmente, un aspecto muy subrayado en el salmo es el de la longevidad o eternidad del monarca. Se expresa comparándola con la del sol y la luna (v. 5.17). Lógicamente, se trata de pura hipérbole, que no debemos entender en sentido literal. Pero, en ciertos lectores posteriores, alentará la idea de un rey eterno.

Dados estos temas de la justicia, prosperidad, bienestar, respeto y estima de los reyes vecinos, muchos autores piensan que el salmista, al componer su obra, tenía presente el reinado de Salomón, tal como lo había ideali-

zado la tradición. Incluso explica que se pensase que había sido compuesto por David para su hijo, o por el mismo Salomón como oración personal.

3. Interpretación del Salmo

a) En tiempos del Antiguo Testamento

Durante la época de la monarquía, el sentido que se da al Salmo no ofrece dificultad. Es una oración por el rey o para que el rey la recite.

Después del destierro de Babilonia, el Salmo sólo podía ser rezado con cierta esperanza de restauración de la monarquía. No hablo de mesianismo, sino de ilusiones parecidas a las alentadas por el profeta Ageo a finales del siglo VI. Conocemos tan poco la época persa que no podemos decir mucho más. Pero el hecho de que este Salmo cierre la colección de Salmos davídicos sugiere mucho sobre la intención del recopilador de la colección. Para él, las «oraciones de David» no pertenecían al pasado, no tenían mero valor arqueológico. La comunidad debía seguir rezándolas, y este salmo alentaría indudablemente esperanzas de restauración, al menos en ciertos grupos.

En determinados momentos, esa esperanza de restauración podía convertirse en auténtica esperanza mesiánica, centrada en un monarca ideal. Es lo que advertimos en Zac 9,9-10, que considero el primer texto estrictamente mesiánico del Antiguo Testamento. En esa profecía tardía, al describir al rey se le aplican unas palabras del Salmo 72: «dominará de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra». El profeta ve cumplido en el personaje que anuncia el antiguo deseo.

En Salmos de Salomón 17, al describir al Rey espera-

do y deseado, se recoge la idea de un rey justo (v. 32); y la frase: «obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo» (v. 30) es probable que se inspire en el v. 11.

b) En el Nuevo Testamento

Para Bonnard, el salmo 72 es «el más mesiánico de todos los salmos reales, el más apto para describir la persona y la obra del Mesías Jesús», aunque «sorprendentemente, el Nuevo Testamento no lo cita» (*art. cit.*, 273). De hecho, sólo encontramos alusiones al salmo en Mt 2,11, cuando se habla de los regalos que ofrecen al niño Jesús (ver 72,10.11.15). Ap 21,26 tiene presentes los versos 10-11, pero aquí el homenaje se dirige a la nueva Jerusalén. Sin embargo, el ideal del Salmo, especialmente la preocupación del rey por los más pobres y necesitados, es algo que se cumple de forma perfecta en Jesús. Bonnard ha estudiado las afinidades de vocabulario entre la traducción griega del Salmo y el evangelio de Lucas. Según él, el evangelista se mueve en la onda espiritual del salmo 72, especialmente en estos temas: preocupación por los pobres, salvación de la existencia humana, arrancar de manos de los opresores (ver Lc 1,74), redención.

Aunque no podamos hablar de cita estricta, la idea de que Jesús «reinará para siempre en la casa de Jacob, y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,33) parece inspirarse directamente en ese deseo tan intensamente expresado en nuestro salmo.

c) En la exégesis judía y cristiana

Según Brierre-Narbonne, el Salmo 72 es el más citado mesiánicamente por los libros rabínicos. El dato más curioso es que del v. 5 deducen que la vida del Mesías será de tres generaciones. El Talmud de Babilonia, trata-

do Sanhedrín, fol. 99a, comenta: «Te temerán mientras dure el sol y la luna, generación (1) y generaciones (2)» (1+2 = 3). Esta idea la repiten el Midrás Sifré y el Midrás Mekilta. El Midrás Tehillim deduce que los días del Mesías serán sesenta años, ya que cada generación comprende veinte años. Otros datos que se interpretan mesiánicamente son el dominio de mar a mar y la abundancia de trigo (v. 16), que se compara al maná de Moisés.

El Targum lo interpreta como profecía de Salomón: «Salomón pronunció proféticamente este salmo». Y en los versos 1 y 17 encontramos la siguiente paráfrasis: «Oh Dios, da al Rey *Mesías* tus justas sentencias... su nombre sea celebrado por siempre, él que era conocido incluso antes de que fuese creado el sol; y, por sus méritos, sean bendecidos todos los pueblos de la tierra». Aparece la curiosa idea de la eternidad o de la preexistencia del Mesías («conocido incluso antes de que fuese creado el sol»). No sabemos si esta interpretación del Targum es precristiana (como piensa Bonnard) o de la tradición rabínica tardía. En la Edad Media, Rachi decía que «todo el Salmo 72 debe aplicarse al Mesías».

No es extraño que algunos exegetas católicos hayan interpretado el poema en sentido estrictamente mesiánico, como si hubiese sido compuesto pensando en el Mesías (Feuillet, Murphy, Tournay). Más frecuentemente se admite que fue compuesto pensando en un monarca concreto, o en cualquier monarca de Judá, no en el Mesías. Veugelers, que ha estudiado el problema a fondo, indica que el Salmo no es mesiánico en sentido estricto. Pero añade que en el AT hay también «esperanzas premesiánicas o paramesiánicas, orientadas hacia la salvación futura, sin pasar explícitamente por la visión del rey ideal escatológico. Estas esperanzas desprecian a veces completamente el papel de la dinastía davídica. Sin embargo, otras veces integran el papel de los davidas en las visiones de futuro, no anunciando la venida de un rey

escatológico, sino alabando y valorando los méritos de los soberanos históricamente eminentes, precursores del monarca escatológico, y elogiando a la dinastía de la que éste debería surgir. En rigor, este premesianismo dinástico y pre-escatológico podría estar presente en nuestro poema» (*art. cit.*, 341). De hecho, cree detectarlo en la segunda parte, que se añadió más tarde como relectura del programa regio, y especialmente en el v. 17c.

4. Bibliografía

J. Boehmer, *Zu Psalm 72:* ZAW 26 (1906) 147-155; P. E. Bonnard, *Le psaume 72, ses relectures, ses traces dans l'oeuvre de Luc?:* RScRel 69 (1981) 259-278; R. E. Murphy, *A Study of Psalm 72 (71)* (Washington 1948); R. Pautrel, *Le Style de cour et le Ps. LXXII*, en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, 157-163; P. W. Skehan, *Strohpic Structure in Ps. 72:* Bib 40 (1959) 302-308; R. Tournay, *Le psaume LXXII, 16 et le réveil de Melquart*, en *École des Langues Orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris. Mémorial du Cinquantenaire 1914-1964* (París 1965), 97-104; P. Veugelers, *Le Psaume LXXII poème messianique?:* ETL 41 (1965) 317-343.

14
David en los Salmos (78, 89, 132)

Como indicamos en el capítulo 11, son pocos los Salmos que mencionan expresamente a David. Sólo encontramos referencias a él en **18**,51; **78**,70-72; **89**,4.21,36,50; **132**,1.10.11.17; **144**,10 (**122**,5 no habla de David, sino del «palacio de David»). Una simple ojeada basta para advertir que los más importantes serán el 78, 89 y 132. Las otras citas dicen lo siguiente:

«Tú diste gran victoria a tu rey,
fuiste leal con tu Ungido,
con David y su descendencia por siempre» (**18**,51).

«Tú das la victoria a los reyes,
tú protegiste a David, tu siervo» (**144**,10).

Las citas tienen un valor muy desigual. La segunda (144,10) no ofrece gran interés. Es un simple recuerdo histórico para mover a Dios a actuar en favor del orante, quizá un rey. Más importante es la primera, porque subraya la lealtad de Dios con David y sus sucesores «por siempre»; el tema de la promesa de Natán resuena claramente.

Dedicaremos el capítulo a los tres salmos más centrados en la figura de este rey. Es difícil situarlos cronológicamente. Considero muy probable que el 78 sea de la época monárquica, aunque dudo entre los siglos VIII y VII. El 89 parece escrito poco después del destierro a

Babilonia. Más tardío resulta el 132, aunque algunos no dudan en fecharlo durante la monarquía. Nos gustaría tener más seguridad en este tema para trazar con exactitud la evolución de la esperanza mesiánica. Pero no podemos forjarnos falsas ilusiones. En el orden cronológico propuesto, los tres salmos reflejan un avance en la reflexión sobre la promesa divina a David: el 78 ni siquiera la menciona; el 89 ve que ha dejado de cumplirse y pide a Dios que le tenga en cuenta a David todos sus afanes; en el 132, un oráculo divino parece dar respuesta positiva a esa esperanza.

Pero deseo insistir en dos detalles: 1) La datación es hipotética, sobre todo por lo que respecta al 89 y al 132; no se puede sobrevalorar una teórica evolución ideológica, aparte de que un autor del siglo V podía tener un pensamiento más «conservador» que uno del siglo VI. 2) La datación exacta no es tan importante como a veces se piensa; aun suponiendo que los salmos 89 y 132 sean preexílicos, la comunidad postexílica debió rezarlos con un sentido nuevo, acomodado a sus circunstancias. Este nuevo nivel de interpretación nunca debemos perderlo de vista.

1. La elección de David y de Sión (Sal 78)

Al final del Salmo 78 encontramos unas palabras que resumen la vida de David, desde los apriscos hasta que termina gobernando a su pueblo:

> «Eligió a David, su siervo,
> sacándolo de los apriscos del rebaño;
> de andar tras las ovejas lo llevó
> a pastorear a Jacob, su pueblo,
> a Israel, su heredad.
> Los pastoreaba con corazón íntegro,
> los guiaba con mano experta» (78,70-72).

Al principio, estamos tentados a no conceder especial importancia a este recuerdo, sobre todo porque no dice nada de la promesa de una descendencia. Sin embargo, cuando se estudia la estructura y desarrollo del Salmo 78 se advierte que esta mención final no carece de interés.

El Salmo 78, que su autor presenta como una «instrucción» (v. 2), es una de esas revisiones o meditaciones históricas que encontramos a menudo en el Antiguo Testamento. El salmista quiere proclamar «enigmas del pasado» (v. 2), «las glorias del Señor y su poder, y las maravillas que realizó» (v. 4). Pero no se limita a recordar los antiguos beneficios divinos, sino que los va contraponiendo con la respuesta negativa del pueblo. De esta forma, el Salmo deja de ser pura alabanza de Dios para intentar también instruir al pueblo y evitar que imite a sus antepasados, «generación rebelde y contumaz» (v. 8).

La revisión histórica comienza con la liberación de Egipto y termina con la elección de David. Pero la exposición es algo confusa y reiterativa, como si el autor disfrutase volviendo sobre los mismos temas. En cinco versos (12-16) traza una rápida panorámica de las plagas de Egipto, paso del Mar, guía por el desierto y don del agua. Estos temas serán recogidos, desarrollados y ampliados en 43-55, que hablan ampliamente de las plagas (44-51), repiten la salida de Egipto, paso del desierto, guía por el desierto, y añaden la entrada en la tierra, expulsión de los pueblos enemigos y reparto del país entre las tribus.

En medio, dos episodios contados en el libro de los Números sirven al autor para contraponer el pecado humano a la bondad de Dios. El primero es lo ocurrido cuando el maná y las codornices (Nm 11), que el salmo recoge ampliamente en los vv. 17-31. El segundo es la

rebelión contada en Nm 14, que se recuerda oscuramente en los versos 32-39.

Este vaivén continuo de pruebas de amor de Dios y de pecado humano culmina con la mayor muestra de ingratitud, la idolatría (56-58). Y el castigo es en este caso especialmente duro. Sin nombrar a los filisteos, el autor hace clara referencia a sus incursiones, que provocaron la destrucción del santuario de Siló y sembraron el pánico en las tribus (60-64). Sin embargo, la historia no termina aquí. Dios despierta como de un sueño y salva a su pueblo. Pero el instrumento humano que utiliza no es la tribu de Efraín, sino la de Judá. En ella elige un sitio, el monte Sión, para construir su santuario; y elige un hombre, David, para que pastoree a su pueblo con corazón íntegro y lo guíe con mano experta.

Esta rápida visión del Salmo ha silenciado un aspecto importante del mismo: su carácter polémico. No me refiero a la polémica entre Dios y el pueblo (amor-desamor), sino a la del Sur (Judá) contra el Norte (Efraín). Desde el comienzo, el Salmo arremete contra los efraimitas con una oscura alusión histórica (vv. 9-11). Al final, dice sin ambages que Dios «rechazó la tienda de José y no eligió la tribu de Efraín» (v. 67). La polémica se da a dos niveles: cultual y político. Cultualmente, el puesto del antiguo santuario de Siló, «la tienda de José», lo ocupa ahora «el santuario como el cielo», el templo de Jerusalén. Políticamente, el predominio inicial del Norte queda desplazado por el del Sur, la tribu de Judá. Los conflictos cultuales y políticos entre Norte y Sur están perfectamente atestiguados en toda la historia del pueblo de Dios.

Un enfrentamiento concreto entre Efraín y Judá lo encontramos en el siglo VIII, durante la coalición siroefraimita contra Judá, a la que hacen referencia Oseas e Isaías. «Manasés contra Efraín, Efraín contra Manasés,

juntos los dos contra Judá» (Is 9,20; ver también Os 5,8-14). En esta época puede entenderse muy bien el Salmo. Cuando Isaías alienta al rey Acaz de Judá en esos momentos de peligro, su gran argumento es la enorme diferencia entre el rey efraimita y el judío. El «capitán de Samaría» (no lo llama rey) es «el hijo de Romelías». En cambio, el rey de Jerusalén es el descendiente de David. Ni Samaría tiene la dignidad de Jerusalén, ni el monarca efraimita tiene la dignidad del monarca davida (ver Is 7,1-9).

También podría pensarse en otro momento muy adecuado para el Salmo: finales del siglo VII, cuando el rey Josías lleva a cabo su campaña de unión del Norte y el Sur, para restaurar el antiguo Reino de David. Esta política ha dejado sus huellas en los libros de Oseas y Jeremías. «Después volverán a buscar los israelitas al Señor, su Dios, y a David, su rey» (Os 3,5). «¡Es de día!, gritan los centinelas en la sierra de Efraín: 'En pie, a Sión, a visitar al Señor, nuestro Dios'» (Jr 31,6). Esos textos proféticos animan a los judíos a acoger jubilosos a sus hermanos del Norte. El Salmo se mantiene en la polémica, lo cual no excluye que encaje bien en este contexto histórico. Muchos habitantes del Norte serían los primeros en criticar la funesta política de separación que había tenido lugar siglos antes.

Quizá por pura prudencia política, para no cargar las tintas, los textos de Oseas y Jeremías no se detienen a hablar del monarca judío reinante; se limitan a hablar de David, cuyo recuerdo de valor y buen gobierno podía seguir vivo entre las tribus del Norte. Así se explicaría también que el Salmo no haga referencia a la promesa de una dinastía eterna.

La importancia de este Salmo para la teología mesiánica es relativa. La ausencia de la promesa dinástica limita mucho el alcance de sus afirmaciones. Pero contri-

buye a refrendar la imagen de un David elegido por Dios, que cumple perfectamente su misión de gobierno. De aquí a esperar un descendiente suyo con las mismas cualidades sólo hay un paso muy fácil de salvar.

El Nuevo Testamento recoge bastantes ideas y expresiones del Salmo 78, pero ninguna procede de los versos 68-72, la sección sobre David.

2. ¿Ha fallado la promesa? (Sal 89)

El Salmo 89 es uno de los más trágicos del Salterio. Como nunca faltan tragedias, no es raro que se lo haya fechado en las épocas más distintas. Bastaba descubrir un momento de crisis profunda en la historia de Judá y de la dinastía davídica para que los autores viesen en él su origen. La colección de opiniones es aleccionadora sobre la incertidumbre que reina en la datación de los salmos. En el siglo X lo sitúan Lipinski y Delitzsch, el primero en el contexto de la división del Reino, tras la muerte de Salomón, el segundo cuando la invasión del faraón Sisac. En el siglo VIII, durante la coalición siro-efraimita contra Judá, lo coloca Sarna. Herkenne se inclina por el VII, cuando deportan a Manasés a Babilonia (ver 2 Cr 33,11-13). A finales del mismo siglo VII, tras la muerte de Josías, lo fecha Kraus. A comienzos del VI (597) lo sitúa Briggs, relacionándolo con la deportación de Jeconías. Por no cansar al lector, salto hasta Duhm; con una agresividad pedante, despreciando a todos los otros comentaristas, decide que fue escrito en el año 88 a.C., cuando Alejandro Janneo, derrotado por Demetrio, huye. Duhm no vivió para conocer los descubrimientos de Qumrán; se evitó así el mal rato de saber que el Salmo 89 ya había sido copiado por los escribas de la comunidad mucho antes de que, según él, hubiese sido compuesto.

Ante esta incertidumbre, otros autores se inclinan

por relacionar el salmo con el culto, sin que tampoco exista unanimidad. Unos lo refieren a la fiesta de Año Nuevo que se celebraba durante la monarquía; el salmo formaría parte de un rito de humillación del rey. Otros lo sitúan en el culto postexílico, como lamentación comunitaria (Veijola). Personalmente, me inclino por esta última opción. Los argumentos de Veijola en favor de la datación exílica del salmo me parecen muy fuertes. Como alternativa bastante cercana podríamos pensar en alguno de los graves momentos de los últimos años de Judá, desde la muerte de Josías hasta la segunda deportación a Babilonia.

El salmo, muy extenso (52 versos), podemos dividirlo en tres partes. Comienza con un himno (2-19), sigue un extenso oráculo centrado en David y su dinastía (20-38), termina con una lamentación (39-52). A través de esas tres partes, el salmista hará pasar al lector desde el optimismo y la confianza hasta la más profunda angustia, para hacerle terminar con una súplica. Es muy probable que el autor tomase como punto de partida un antiguo himno a la fidelidad de Dios (2-3.6-19), que él relaciona con la promesa de fidelidad a David, insertando en ese himno los versos 4-5 y añadiendo a continuación el extenso oráculo (20-38). De esta forma, la lealtad a David y a su dinastía queda asegurada por el Dios que ha demostrado su lealtad y su poder en la naturaleza y en la historia. Pero esto supone un gran contraste con la experiencia histórica del autor. De ahí surge la lamentación (39-52). Veijola cree que los versos finales (47-52) se añadieron más tarde, basándose en que tienen un metro muy distinto. Sin duda, se advierte un fuerte contraste con lo anterior. Pero es difícil aceptar que el salmo original terminase en el v. 46. Resulta un final demasiado brusco. Además, las lamentaciones terminan frecuentemente con preguntas parecidas, que pretenden conmover a Dios (véase Lam 1,20; 5,20-22).

La primera parte se mueve en un tono optimista, ambientado en el tema de la fidelidad y la lealtad:

2 «La lealtad del Señor cantaré eternamente,
anunciaré de edad en edad tu fidelidad.
3 Afirmo: Tu lealtad está construida en los cielos,
en ellos está firme tu fidelidad:
4 –He sellado una alianza con mi elegido,
jurando a David mi siervo:
5 'Te fundaré un linaje perpetuo
y te construiré un trono para todas las edades'».

Si algún escéptico duda de que Dios pueda cumplir esta promesa, o de que su fidelidad llegue a tanto, el resto del himno le recuerda que se trata del Dios incomparable y terrible, al que hacen corte su poder y su fidelidad (6-9), vencedor de las fuerzas del caos (10-11), creador (12-13), Rey poderoso, ante el que se presentan la Lealtad y Fidelidad (14-15). La promesa divina no debe despertar sonrisas, sino una actitud reverente del pueblo (16-19).

Comienza entonces la segunda parte, el oráculo. Recoge el comienzo del salmo, explicitando en qué consiste la alianza de Dios con David. Al hablar del rey se menciona su elección y unción (20-21), la protección divina de los enemigos (22-24), exaltación (25-26), relación filial con Dios (27-28). Al hablar de la descendencia, el pacto eterno (29-30 y 37-38) enmarca la conducta que Dios seguirá en caso de rebeldía: si pecan (31-32), los castigará (33), pero su fidelidad y lealtad se mantendrán (34-36).

20 «Un día hablaste en visión
declarando a tus leales:
"He ceñido la diadema a un valiente,
he exaltado a un soldado de la tropa.
21 Encontré en David un siervo
y lo he ungido con óleo sagrado.

22 Mi mano estará firme con él
y mi brazo lo hará esforzado.
23 No lo engañará el enemigo
ni los criminales lo humillarán.
24 Ante él machacaré a sus adversarios
y heriré a los que lo odian.
25 Mi fidelidad y lealtad lo acompañarán,
en mi nombre se alzará su cuerno.
26 Extenderé su izquierda hasta el Mar
y su derecha hasta Los Ríos.
27 El me invocará: 'Tú eres mi padre,
mi Dios, mi Roca de salvación'.
28 Y yo lo nombraré mi primogénito,
excelso entre los reyes de la tierra.
29 Le guardaré lealtad eterna
y mi alianza con él será estable.
30 Le daré un linaje perpetuo
y un trono duradero como el cielo.
31 Si sus hijos abandonan mi ley
y no siguen mis mandamientos,
32 si profanan mis preceptos
y no guardan mis mandatos,
33 castigaré con vara sus delitos
y a latigazos sus culpas;
34 pero no les retiraré mi lealtad
ni desmentiré mi fidelidad.
35 No profanaré mi alianza
ni cambiaré mis promesas.
36 Una vez juré por mi santidad
no faltar a mi palabra con David.
37 Su linaje será perpetuo
y su trono será como el sol en mi presencia;
38 como la luna que permanece siempre:
testigo fidedigno en las nubes"».

Todo esto recuerda muy de cerca al oráculo de 2 Sm 7, pero hay diferencias curiosas. Limitándonos a las más interesantes: 1) Natán desaparece del horizonte, y la revelación divina se dirige a sus «leales». 2) La relación paterno-filial del rey con Dios no comenzará a darse

con Salomón, como sugiere 2 Sm 7, sino con el mismo David. 3) Se introduce el concepto de «alianza» de Dios con David (vv. 4.29,35.40), ausente en 2 Sm 7. 4) La permanencia de la dinastía, muy clara en 2 Sm 7, se acentúa aún más en el Salmo. 5) Siguiendo con su tónica inicial, el oráculo subraya la fidelidad y lealtad de Dios (v. 25.29.34).

El autor necesitaba decir todo esto, pero sólo como preparación. Porque su intención no se limita a «cantar eternamente la lealtad del Señor» (v. 2). Lo que le mueve a componer el salmo es la contradicción entre la promesa y la realidad. Comienza entonces la lamentación (39-52).

39 «Pero tú, encolerizado con tu Ungido,
lo has rechazado y desechado;
40 has roto la alianza con tu siervo
y has profanado por los suelos su diadema».

Siempre con la vista puesta en el monarca, sigue describiendo el autor la destrucción de sus fortalezas y el saqueo (41-42); acusa a Dios de haber fortalecido a sus enemigos, mientras que a él lo ha abandonado (43-44), destrozado y avergonzado (45-46).

45 «Has empañado su resplandor
y has derribado su trono por tierra.
46 Has acortado los días de su juventud
y lo has vestido de ignominia».

El poeta termina su lamento con la súplica, aduciendo motivos para conmover a Dios: la brevedad de la vida (47-49) y la lealtad a David (50-52). Un pueblo que sufre mientras marcha hacia la muerte, una promesa que ha dejado de cumplirse.

50 «¿Dónde está, Dueño mío, tu antigua lealtad,
lo que tu fidelidad juró a David?
51 Fíjate, Dueño mío, en la afrenta de tus siervos,
lo que tengo que aguantar de todos los pueblos:
52 cómo afrentan las huellas de tu Ungido».

Aun suponiendo que el salmo fuera de origen preexílico, es en la época del exilio cuando adquieren valor pleno las palabras: «encolerizado con tu Ungido, lo has rechazado y despreciado» (v. 39). ¿Por qué vive el autor esta experiencia de forma tan trágica? ¿Por qué no se consuela, como su contemporáneo Ezequiel, pensando que todos los reyes, los «pastores», han sido unos canallas, explotadores del pueblo, causantes de sus desgracias?

Otro contemporáneo del poeta, el autor de la cuarta Lamentación expresa sentimientos parecidos y podría ofrecernos una respuesta:

> «Al Ungido del Señor, al que era nuestro aliento,
> lo cazaron en una trampa,
> a aquel de quien decíamos:
> 'A su sombra viviremos entre los pueblos'» (Lam 4,20).

El rey «era nuestro aliento», la «sombra» que nos cobijaba. Sin el rey es imposible sobrevivir, o la vida se convierte en el ardor de una tortura, expuesta a la rapacidad de otros pueblos. Con palabras distintas, es la misma ideología que advertimos en el Salmo 72. El rey lo es todo: defensor de los pobres, garante de la paz y el bienestar, portador de la abundancia de la tierra.

El autor del Salmo 89 parece moverse en este mundo de ideas. Al menos, así podríamos intepretar la referencia a la brevedad de la vida en los versos 48-49: bastante dura es la existencia para, encima, carecer de rey. Pero su gran argumento no es de tipo práctico sino teológico. Lo que le angustia es cómo puede dejar de cumplirse una promesa eterna de Dios. Aquí tenemos una clave capital para entender la esperanza mesiánica de siglos posteriores. Aunque la situación mejore, aunque se consiga la libertad política en tiempos de los Macabeos, la promesa se ha interrumpido y aguarda su cumplimiento.

El salmo es muy poco citado en el Nuevo Testamento (los paralelos que sugiere *The Greek New Testament* fallan en este caso lamentablemente). Cosa lógica, ya que los cristianos no piden a Dios que cumpla su alianza con David. Están convencidos de que la ha cumplido. Por eso, cuando Pablo cita parte del v. 21 en su discurso de Antioquía de Pisidia lo hace en su sentido literal, al recordar la historia de David («Encontré en David un hombre a mi gusto, que cumplirá todos mis deseos»: Hch 13,22). No veo claro que Ap 1,5, cuando llama a Jesús «el primogénito de los muertos», contenga una alusión al v. 28, como sugieren algunos comentaristas; la palabra «primogénito» se usa con sentido muy distinto en ambos casos: en el Salmo, para expresar la relación paterno-filial de David con Dios; en el Apocalipsis, para indicar que Jesús fue el primero en resucitar de la muerte.

3. La esperanza contra toda esperanza (Sal 132)

De los 150 Salmos, sólo uno menciona el Arca expresamente: el 132. Y lo hace en conexión con el momento en que David la introduce procesionalmente en Jerusalén. Este episodio, contado en 2 Sm 6, empalma con el de la promesa de Natán (2 Sm 7). De este modo, la elección de Jerusalén como morada de Dios (del Arca) queda vinculada con la elección de la dinastía davídica. El autor del salmo es buen poeta y, al mismo tiempo, con una mente perfectamente estructurada. El salmo que nos ofrece tiene dos partes bien definidas, ambas de iguales dimensiones y ambas subdivididas en dos secciones. El resultado son cuatro estrofas. Las dos primeras arrancan de un juramento de David. Las dos segundas, de un juramento de Dios.

1 «Tenle en cuenta, Señor, a David
todos sus afanes.

2 Cómo juró al Señor
e hizo voto al Paladín de Jacob:
3 'No entraré en la tienda de mi casa,
ni subiré al lecho de mi descanso,
4 no concederé sueño a mis ojos
ni reposo a mis párpados,
5 hasta que encuentre un lugar para el Señor,
una morada para el Paladín de Jacob'.

6 Oímos que estaba en Efrata,
la encontramos en Campos del Soto.
7 Entremos en su morada,
postrémonos ante el estrado de sus pies.
8 ¡Levántate, Señor, ven a tu descanso,
ven con el arca de tu poder!
9 Que tus sacerdotes se vistan de gala
y tus leales vitoreen.
10 En atención a tu siervo David,
no niegues audiencia a tu Ungido.

11 El Señor juró a David
una promesa que no retractará:
'Un fruto de tus entrañas
colocaré en tu trono.
12 Si tus hijos guardan mi alianza
y los mandatos que les enseño,
también sus hijos, por siempre,
se sentarán en tu trono'.
13 El Señor ha elegido a Sión,
la quiere como residencia suya:

14 'Este es mi descanso para siempre,
aquí habitaré, porque la quiero.
15 He de bendecir sus provisiones
y saciaré a sus pobres de pan.
16 Vestiré a sus sacerdotes de gala,
y sus leales aclamarán con vítores.
17 Haré brotar un cuerno a David,
preparo una lámpara para mi Ungido.
18 Vestiré de ignominia a sus enemigos;
sobre él florecerá su diadema'».

El salmo se inspira en dos hechos estrechamente relacionados entre sí: los afanes de David por buscar al arca un sitio de descanso y su instalación definitiva en el templo de Salomón. Muchos comentaristas sólo tienen en cuenta el primero. Pero el segundo también es capital.

1) La conducta de David se describe en 2 Sm 6-7 de forma bastante cercana a la realidad histórica. A David le interesaba que el arca, símbolo de la presencia de Dios, residiera en Jerusalén, concretamente en su casa o palacio. Organiza una solemne procesión para traerla desde Baalá, donde se encontraba. Pero un accidente imprevisible, la muerte de Uzá, le infunde un pánico sagrado hacia este objeto de culto, y el arca queda a mitad de camino, en casa de Obededón. Tres meses más tarde se disipan los temores. David decide el traslado definitivo, pero no a su casa, sino a una tienda que le ha preparado en la Ciudad de David. Hasta ahora, sus medidas parecen más inspiradas en motivos políticos que religiosos. Es más tarde cuando le vienen los escrúpulos: «Yo estoy viviendo en una casa de cedro, mientras el arca de Dios vive en una tienda». Y decide construirle un templo. Ya sabemos que este proyecto, aprobado inicialmente por el profeta Natán, será rechazado por Dios esa misma noche. Pero Dios no está molesto con David. Al contrario. En premio a su generosidad, le promete construirle una casa (dinastía) eterna.

El salmo parece ofrecer una versión exagerada de estos hechos. Desaparece el David político para dejar paso a un hombre de profunda inquietud religiosa, que jura no dormir ni descansar hasta encontrar un lugar de reposo para el arca. Pero no se trata de exageración. Simplemente, nos encontramos ante una tradición distinta, la que respira el libro de las Crónicas. En el libro de Samuel, después del oráculo de Natán, David se olvida del arca y del templo. En Crónicas, David acepta no

construir el santuario, pero lleva a cabo inmensos preparativos para su edificación. Quien lea estos relatos de Crónicas comprenderá perfectamente «los afanes» de que habla el salmista, y no le parecerá exagerado que mencione ese voto que no aparece en ninguna otra tradición.

En cambio, al consignar la respuesta divina a esta generosidad, el salmista no peca por exceso, sino por defecto. La antigua promesa supone un compromiso incondicional de Dios: «Si se tuerce [el descendiente de David], lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres, pero no le retiraré mi lealtad, como se la retiré a Saúl, al que aparté de mi presencia» (2 Sm 7,14-15). Por el contrario, el salmo 132 introduce una condición de supervivencia de la dinastía: «*Si tus hijos guardan mi alianza y los mandatos que les enseño,* también sus hijos, por siempre, se sentarán en tu trono» (v. 12). Este importante detalle no es una innovación del salmista. Aparece a menudo en el libro de los Reyes (1 Re 2,3-4; 8,25; 9,4-5; 11,38, etc.) y forma parte del pensamiento profético, como veremos al comentar las ideas de Isaías y Jeremías sobre la dinastía davídica.

2) El segundo hecho histórico fundamental para entender el Salmo es la entrada definitiva del arca en el templo. ¿Estará Dios contento con esta decisión? El hecho de que la nube, símbolo de la Gloria de Dios, llene el templo desde el comienzo parece responder a esta pregunta. Pero la duda aparece claramente durante la oración de Salomón: «¿Es posible que Dios habite en la tierra? Si no cabes en el cielo y lo más alto del cielo, ¡cuánto menos en este templo que he construido!» (1 Re 8,27). La seguridad plena del agrado de Dios sólo la tiene Salomón (y el lector de la historia) cuando el Señor vuelve a manifestarse al rey. Es importante recordar el texto para entender el salmo:

«He escuchado la oración y súplica que me has dirigido. Consagro este templo que has construido, para que en él resida mi nombre por siempre: siempre estarán en él mi corazón y mis ojos. En cuanto a ti, si procedes de acuerdo conmigo como tu padre, David, con corazón íntegro y recto, haciendo exactamente lo que te mando ... conservaré tu trono real en Israel perpetuamente, como le prometí a tu padre David: 'No te faltará un descendiente en el trono de Israel'» (1 Re 9,3-6).

En estas palabras de Dios aparecen dos temas distintos: la elección del templo y la de la dinastía davídica. El Salmo 132 recoge los dos, introduciendo de nuevo cambios significativos. En 1 Reyes (igual que en el texto paralelo de 2 Crónicas), Dios pone su corazón y sus ojos en el reducido espacio del templo, y en él decide residir por siempre. El autor del salmo amplía la perspectiva. El lugar que Dios elige para residir, el que ama, no se limita a los pocos metros cuadrados del Santísimo, se extiende a toda Sión, con repercusiones benéficas para sus habitantes. Estas palabras tienen especial sentido para la comunidad postexílica, ya que la animan en medio de la grave penuria económica y humana por la que atravesó la capital.

El segundo tema, la elección de la dinastía davídica, también reaparece, pero no con las palabras de 2 Sm 7. El autor nos tiene ya acostumbrados a su gusto por los cambios. Recogiendo imágenes que se encuentran en los libros de los Reyes y en los profetas elabora un mundo simbólico que resulta extraño en nuestra cultura: «haré brotar un cuerno a David, preparo una lámpara para mi Ungido». Se mezcla la imagen vegetal del brote que florece o germina con la animal del cuerno, y se explica lo anterior con la referencia a un objeto inanimado, la lámpara. El cuerno, para los antiguos, era símbolo de poder. Recordaba inmediatamente la fuerza del toro. Por tanto, «hacer brotar (o florecer) un cuerno a David» significa

darle vigor. La misma imagen, y las mismas palabras, usa Ez 29,21 refiriéndose al pueblo de Israel. En concreto, ese «cuerno» que «brota» o «germina» es un descendiente; el profeta Zacarías, limitándose a la imagen vegetal, le había dado el nombre de «Brote» o «Gérmen» (Zac 3,8; 6,12). Esta interpretación se confirma con la imagen de la «lámpara para mi Ungido». En 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19; 2 Cr 21,7, la «lámpara» designa al sucesor de David. Una nueva y atrevida imagen cierra la promesa: «sobre él florecerá su diadema».

Por desgracia, la datación del salmo es tremendamente debatida. Algunos lo consideran compuesto durante la época de la monarquía, en estrecha relación con una fiesta anual de renovación de la realeza (Mowinckel) o de elección de Sión (Kraus). Si esta teoría fuese cierta, el Salmo tendría el interés de confirmar la promesa davídica, aunque limitando su validez a la observancia de la alianza. Este cambio tan fuerte de la promesa es difícil imaginarlo *en el culto* durante la época de la monarquía. Se comprende en un oráculo profético, no en un canto entonado por los cantores del templo o de palacio.

Esto, junto con otros datos de tipo lingüístico, hacen pensar en un origen postexílico del salmo. En este caso, iría en la línea de otros textos que alientan una firme esperanza de restauración de la dinastía davídica. Mejor dicho, el salmo no se limita a profesar una esperanza. Pide que se haga realidad: «Tenle en cuenta a David, Señor, todos sus afanes». Que los antiguos méritos del rey conmuevan a Dios para suscitarle un descendiente. Aquí podría desempeñar un puesto capital el v. 10, si se tradujese como propone Kruse: «En atención a tu siervo David, no retrases la venida de tu Ungido». Tengo mis dudas sobre esta traducción, pero estoy de acuerdo en que ese sentido debía de darle la comunidad postexílica (al menos, aquellos que se enteraban de lo que rezaban). En cualquier caso, los versos finales suenan como una clara

promesa de restauración de la dinastía. Y esto da al salmo una gran originalidad en el tratamiento del tema davídico. Se recuerda la antigua promesa, pero se la condiciona al cumplimiento de la alianza. De este modo, el pecado de los reyes justifica el que ahora mismo los descendientes de David no se sienten en el trono. Pero la comunidad no se resigna. Aunque Dios haya actuado rectamente, «tenle en cuenta, Señor, a David, todos sus afanes». Y Dios, al final, mantiene su antigua promesa.

En contra de lo que piensan muchos autores, lo anterior no tiene nada que ver con el mesianismo en sentido estricto. La imagen del rey futuro no preocupa al salmista. No lo dota de cualidades extraordinarias, ni siquiera de ordinarias. El único rasgo curioso, indicado por algunos comentaristas, es que la diadema floreciendo sobre él sugiere que será rey y sacerdote, tema que no nos resulta extraño (Sal 110). Esta salmo no habla de un Mesías ideal, sino de las ansias de restauración de la dinastía; este anhelo es la tierra donde germinará el mesianismo. Pero no debemos confundirlos.

El Salmo no se cita nunca expresamente en el Nuevo Testamento. Las posibles alusiones en Hch 2,30; 7,46 se basan más bien en el relato de 2 Sm 7.

4. Bibliografía

Salmo 78: J. Muñoz, *Estudio sobre el salmo 78:* Cuadernos Bíblicos 4 (1980) 74-101.

Salmo 89: J. Hofbauer, *Ps 89: Sein Aufbau, seine Herkunft und seine Stellung in der Theologie des AT:* Sacra Pagina (Gembloux 1959) I, 504-510; E. Lipinski, *Le poème royale du Ps 89,1-5.20-38* (París 1967); J. D. Levenson, *The Davidic Covenant and its modern interpreters:* CBQ 41 (1979) 205-219; R. J. Clifford, *Ps 89: A lament over the davidic ruler's continued failure:* HTR 73 (1980) 35-47; T. Veijola, *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms* (Helsinki 1983).

Salmo 132: F. Asensio, *El Salmo 132 y la «lámpara» de David:* Greg 38 (1957) 310-316; A. González Núñez, *Liturgias proféticas (Sal 132):* EstBíb 18 (1959) 253-283; A. Caquot, *La prophétie de Nathan et ses échos liriques:* SVT 9 (1963) 213-224; H. Kruse, *Psalm CXXXII and the royal Zion festival:* VT 33 (1983) 279-297.

15
Balance de los Salmos

El estudio de algunos Salmos nos ha permitido ampliar nuestros conocimientos sobre la ideología monárquica y sobre la promesa davídica. La primera ha salido muy favorecida cuando la comparamos con la imagen del rey que ofrecen los libros históricos. En ellos aparece el rey como un personaje sagrado, elegido por Dios, el más importante, que actúa en todos los ámbitos esenciales para la vida del pueblo. Pero también aparecía, con más frecuencia aún que lo anterior, el hombre débil y pecador, que falla en el cumplimiento de sus funciones, expuesto a las críticas y a toda clase de peligros.

Los Salmos olvidan esta imagen realista del monarca para centrarse en lo grandioso: su estrecha relación con Dios («hijo», «sacerdote»), su dominio universal, su efecto benéfico para el pueblo, desde su rectitud en la administración de la justicia hasta su influjo providencial en las cosechas. Estamos en un ambiente cortesano, y estas afirmaciones no deben extrañarnos. Pero tampoco debemos sobrevalorarlas. No significan que el salmista está pensando en el Mesías, el salvador definitivo. Está elogiando a un rey presente, o pidiendo para él unas cualidades ideales. También cabe el peligro de infravalorar dichas afirmaciones. Prescindiendo de lo que pensase su autor, adquirieron un sentido nuevo en la época postexílica, cuando no existía ya la monarquía. Los respon-

sables de la liturgia (los levitas o quienes fuesen) no los descartaron como anacrónicos. Al contrario, les dieron un lugar preminente en el Salterio, como veremos. De este modo, alentaron en el pueblo la conciencia de que el mejor gobierno posible era la monarquía, de que los tiempos ideales fueron los de los reyes, y alentaron la esperanza de que volviese una etapa parecida.

Esto empalma con los Salmos que hablan de David y la promesa davídica. En cierto modo, tienen más interés que los anteriores, porque hacen entrar en juego el compromiso de Dios con los reyes. Y el hecho de que dos de esos salmos sean posteriores al destierro a Babilonia (o, al menos, tengan sentido pleno en las circunstancias del exilio) confirma la fuerza de la esperanza de restauración en los años y siglos posteriores.

La importancia del tema monárquico y davídico para los responsables de redactar el actual libro de los Salmos se advierte en el puesto de honor que les concedieron a algunos de esos salmos. El Salterio se divide en cinco «libros», fácilmente identificables por la doxología con que termina cada uno de ellos:

> «¡Bendito el Señor, Dios de Israel,
> desde siempre y por siempre! Amén, amén» (41,14).
> «¡Bendito sea el Señor, Dios de Israel,
> el único que hace maravillas...!» (72,18-19).
> «¡Bendito el Señor por siempre! Amén, amén» (89,52).
> «¡Bendito sea el Señor, Dios de Israel,
> desde siempre y por siempre!
> (Responde todo el pueblo) Amén. Aleluya» (106,48).

Tenemos, pues, cinco libros: 2-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. Y se advierte la posición estratégica de algunos de los más importantes salmos reales: el 2 abre la primera colección; el 72 cierra la segunda; el 89, la tercera. No creo que esto se deba a pura casualidad. Otro testimonio de la importancia que adquiere David en el

culto postexílico lo tenemos en los títulos de los Salmos, producto de esta época. Como dijimos, es ahora cuando se atribuyen muchos de ellos a David, indicando incluso las circunstancias concretas de su vida en que los recitó. Con ello, David se convierte en modelo de oración para la comunidad, que descubre cómo en cualquier momento de la vida, especialmente en los de peligro y desesperanza, se puede recurrir a Dios en busca de salvación.

Insisto una vez más en que los Salmos no hablan directamente del Mesías. Pero fomentan una esperanza monárquica y davídica que difícilmente podemos valorar en exceso. Como escribía Mowinckel a propósito de los salmos de entronización: «Dichos salmos no hablan de un Mesías futuro y, menos aún, escatológico, sino de un rey mundano, contemporáneo, de la casa de David, que acaba de ser entronizado» *(El que ha de venir,* 12s). Pero, poco después, añade: «Las palabras de los salmos encontraron su verdadera realización y plenitud en Jesús mismo» (p. 14). No es raro que los primeros cristianos descubriesen en el libro de los Salmos, junto con algunos textos proféticos, los mejores argumentos para demostrar que Jesús era el Mesías.

III
LOS PROFETAS

Cuando Zacarías entona el «Benedictus», dando gracias a Dios por haber suscitado a Israel «una fuerza salvadora en la Casa de David, su siervo», dice que esto ocurrió «según había dicho desde antiguo por boca de sus santos profetas». Llegamos a los textos más importantes del Antiguo Testamento.

Pero no sabe uno cómo presentarlos. Lo más lógico sería ir recogiendo las afirmaciones de los distintos profetas en orden histórico. Sin embargo, no tenemos seguridad de que un texto sea de Isaías aunque se encuentre en su libro. Lo mismo ocurre con oráculos que se encuentran en los libros de Oseas, Amós o Jeremías; pueden ser de años o siglos más tarde que estos profetas.

Cabe entonces la opción de ir datando los oráculos y presentarlos en orden cronológico. Este procedimiento lo seguí en el último capítulo de mi obra *Profetismo en Israel* (Verbo Divino, Estella 1992), porque me parecía el más adecuado dada la brevedad del estudio. (Dicho sea de paso, aunque ahora prescindo de las notas a pie de página, trato el tema con más amplitud que en ese libro y concedo importancia a la historia de la exégesis).

Otra posibilidad, la más conforme con el estudio moderno del profetismo, consiste en recoger las afirmaciones de cada libro, prescindiendo de que procedan de épocas distintas. Esto supone tratar el tema en cuatro capítulos: Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce. Después de muchas dudas, me he decidido por este enfoque.

Cuando poseamos datos fidedignos, comenzaré estudiando la actitud del profeta ante los reyes de su tiempo. Es importante para comprender su postura promonár-

quica o antimonárquica, que influye en su posible esperanza de un rey futuro.

Procuraré no entrar en cuestiones de tipo introductorio a propósito de cada profeta o libro. Me remito a *Profetismo en Israel.* Para la bibliografía sobre el Mesianismo en los profetas véase la sección final (p. 423), que completa la que indico en los capítulos siguientes.

16
El libro de Isaías

J. Vermeylen ha intentado demostrar en dos gruesos volúmenes que los treinta y cinco primeros capítulos del libro de Isaías son «reflejo de medio milenio de experiencia religiosa en Israel». Es decir, que tardaron quinientos años en alcanzar su redacción definitiva. Esta afirmación, que habría escandalizado a cualquier Padre de la Iglesia o a exegetas de no hace muchos años, se admite hoy con naturalidad.

Pero este hecho provoca grandes quebraderos de cabeza al estudiar el mensaje del libro ante la monarquía y la dinastía davídica. Es difícil situar cada texto en su época de origen. Al mismo tiempo, la tarea resulta apasionante, porque descubrimos un pensamiento vivo, que evoluciona con el tiempo, se interroga, y replantea las afirmaciones de siglos precedentes.

El mensaje del profeta Isaías se conserva en los capítulos 1-39, aunque no todos los oráculos proceden de él; algunos son de autores posteriores. Los capítulos 40-55 se atribuyen generalmente a un autor anónimo conocido como «Deuteroisaías». Los capítulos 56-66 provienen de un grupo de autores desconocidos. A lo largo del libro encontraremos puntos de vista muy distintos. Desde textos de exaltación monárquica hasta el olvido de la dinastía davídica y la atribución al pueblo de las promesas que a ella se le dirigieron. También nos pondremos en

contacto con un personaje «ungido» que no ofrece rasgos regios. En definitiva, un amplia gama de opiniones, que preludia lo que iremos encontrando en profetas y autores posteriores.

1. David y sus descendientes en el libro de Isaías

David, como personaje histórico, sólo aparece una vez en estos capítulos, cuando se recuerda de pasada su conquista de Jerusalén (29,1). Más relieve tiene su descendencia, la «Casa de David» (7,2.13; 22,22); también se menciona su trono y su reino (9,6), su tienda o palacio (16,5). Dos textos recuerdan su estrecha relación con Dios: en uno, Yahvé es «el Dios de tu padre, David» (38,5); en otro, Dios salvará a Jerusalén «por mi honor y el de mi siervo David» (37,35). En la segunda parte (40-55) sólo encontramos una referencia a este rey (55,3). En la tercera (56-66) no se lo menciona.

El título del libro sitúa la actividad de Isaías en tiempos de los reyes judíos Ozías, Yotán, Acaz y Ezequías (1,1). El segundo libro de los Reyes ofrece pocos datos sobre Ozías y Yotán, a los que juzga bien (2 Re 15,1-7.32-38), es muy crítico con Acaz (2 Re 16) y habla muy bien de Ezequías (2 Re 18-20). En el libro de Isaías, estos cuatro reyes aparecen poco o casi nada. A Ozías sólo se lo menciona en 6,1, para fechar una visión en el año de su muerte. Yotán es citado en 7,1 como padre de Acaz. Acaz sí tiene mucha importancia en los oráculos de la guerra siroefraimita (7,1.3.10.12) y reaparece en 14,28 (para fechar un oráculo en el año de su muerte). Ezequías es el más nombrado, 32 veces, aunque sólo en los capítulos 36-39.

De un descendiente de David se habla en 9,1-6, y de un rey semejante a David (descendiente de Jesé) en 11,1-10. Encontramos también una oscura referencia a un rey futuro en 32,1. No podemos incluir en este apartado

33,17, pues 33,22 demuestra que aquí se habla de Yahvé como Rey.

El libro de Isaías sólo usa una vez el término «ungido». No lo aplica a un rey judío, sino al rey persa Ciro (45,1). El personaje anónimo de Is 61,1-3, probablemente un profeta, dice de sí mismo que «el Señor me ha ungido».

El capítulo, inevitablemente extenso, estudiará la postura de Isaías ante la monarquía, centrándonos en el oráculo del Emmanuel; luego veremos otros dos oráculos especialmente famosos (9,1-6 y 11,1-9); la relectura comunitaria de esos oráculos; por último, brevemente, la postura del Deuteroisaías y Tritoisaías.

2. La postura de Isaías

De los primeros cinco capítulos, donde abundan las críticas sociales, podría deducirse que Isaías culpa implícitamente al monarca de la trágica situación de su pueblo. El es, en definitiva, el responsable último de que no se administre justicia a huérfanos y viudas, de que el país esté lleno de lamentos y asesinatos, de que los poderosos se permitan toda clase de lujos y de que los jueces tuerzan el derecho. Pero Isaías se guarda las espaldas. Nunca menciona al rey expresamente. «A buen entendedor, pocas palabras».

En otros momentos sí se enfrenta claramente al rey. Primero, a Acaz al comienzo de la guerra siroefraimita. Años más tarde, al piadoso rey Ezequías. De estos dos episodios, el primero será el de mayor trascedencia para la reflexión mesiánica.

El encuentro con Acaz

El capítulo 7 se abre con un momento de amenaza profunda para el país y para la dinastía davídica. El año

734 a.C., el rey de Siria, Resín, y el de Israel, Pécaj, se coaligan contra Judá. No sabemos los motivos exactos. Por disputas territoriales, o porque quieren obligar a Acaz a formar parte de una coalición antiasiria. En cualquier hipótesis, el proyecto de estos dos monarcas extranjeros es destituir a Acaz y poner en el trono a un personaje que no desciende de David, el «hijo de Tabeel». La promesa de la descendencia eterna corre grave peligro.

Eñ estos momentos, Dios envía al profeta a entrevistarse con el rey, que se encuentra en la Alberca de Arriba, revisando las provisones de agua con vistas al asedio. Lo que debe decir es lo siguiente:

> «¡Vigilancia y calma! No temas, no te acobardes, ante esos dos cabos de tizones humeantes. Aunque Siria trame tu ruina diciendo: 'Subamos contra Judá, sitiémosla, abramos brecha en ella y nombraremos rey en ella al hijo de Tabeel'. Así dice el Señor: 'No se cumplirá ni sucederá: Damasco es capital de Siria, y Rasín capitán de Damasco; Samaría es capital de Efraín, y el hijo de Romelías capitán de Samaría. Si no creéis, no subsistiréis'» (7,4-9).

El lector moderno entiende el mensaje central. Pero se pierde en los motivos que aduce para justificar la calma. Sin embargo, para Acaz todo resulta claro. La fe judía se asienta en dos pilares: Jerusalén y la dinastía davídica, ambas elegidas por Dios. Frente a Jerusalén, capital de Judá, las capitales de Siria y Efraín (Damasco y Samaría) no pueden reivindicar una elección divina. Y los reyes de estos países no pueden competir con el descendiente de David, elegido por Dios. Por eso, sus proyectos «no se cumplirán».

Esto podría haberlo dicho el autor del Salmo 2: «¿Por qué se amotinan las naciones... y los príncipes conspiran juntos contra el Señor y contra su Ungido?» Pero Isaías añade algo nuevo: «si no creéis, no subsisti-

réis». Esto significa que el profeta no da un valor absoluto a la promesa de Natán. 2 Sm 7,16 cierra el oráculo divino con estas palabras categóricas: «Tu casa y tu reino durarán *(ne'eman)* por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre». Es una promesa incondicional, eterna, aunque los descendientes de David «se tuerzan» (v. 14).

Isaías no comparte esta opinión. Para él, la subsistencia de la dinastía davídica depende de una condición: «Si no creéis *(ta'amînû)* no subsistiréis *(te'amenû)*» (7,9b). Este juego de palabras con el verbo *'aman* es una referencia intencionada a 2 Sm 7,16, donde aparece el mismo verbo. Con ello pone en tela de juicio la tradición anterior. Acepta el compromiso inicial de Dios con la dinastía, pero niega que ese compromiso sea automático, incondicional. Es preciso que los sucesores de David demuestren confianza en la promesa, serenidad y calma en los momentos difíciles. De lo contrario, «no subsistiréis».

Un análisis detenido de los versos 4-9 (cosa que aquí no podemos presentar) demuestra que Isaías no pronuncia ante Acaz un oráculo de salvación. Anuncia la derrota de los enemigos. Lo que ocurra a Judá dependerá de que el rey adopte o no la postura requerida por Dios.

El oráculo de Emmanuel

Los versos siguientes dejan claro que Acaz no piensa de ese modo. Como garantía de su ayuda, Dios ordena al rey que pida un signo «en lo hondo del abismo o en lo alto del cielo». Para comprender esta orden y los versos siguientes es preciso conocer los distintos sentidos del término «signo» *('ôt)* en el Antiguo Testamento.

a) En muchos casos aparece como algo que recuer-

da al hombre su *compromiso con otro hombre o con Dios;* o a Dios su compromiso con el hombre. En este apartado entran el arco iris (Gn 9,12.17), el sábado (Ex 31,13.17), la circuncisión (Gn 17,11), la sangre (Ex 12,13), los ázimos (Ex 13,9), la ofrenda de los primogénitos (Ex 13,16), las doce piedras sacadas del Jordán (Jos 4,6).

b) En otras ocasiones tiene el sentido de *prodigio, portento,* algo que supera lo normal. Por ejemplo, el bastón de Moisés convertido en culebra (Ex 4,8), la plaga de tábanos (Ex 8,19), el fuego que devora la comida de Gedeón (Jue 6,17-22), el retroceso de la sombra diez grados en el reloj de sol de Ezequías (2 Re 20,8s = Is 38,7.22). Este sentido de prodigio es muy frecuente en plural *('otôt),* sobre todo unido a *mop^{e}tîm:* «signos y prodigios», que se aplica a menudo a los portentos realizados por Yahvé para sacar a su pueblo de Egipto.

c) En ciertos casos, el signo se refiere a *algo futuro que exige fe* por parte de aquel a quien se le ofrece. Los ejemplos más interesantes son los de Ex 3,12; 2 Re 19,29 = Is 37,30; Jr 44,29. Humanamente, se trata de algo absurdo. Si los signos del segundo apartado sirven para confirmar la fe, éstos parece que sólo sirven para ponerla a prueba. Sólo un hombre de fe profunda puede aceptar un signo de este tipo.

¿A qué clase de signo se refiere Isaías inicialmente? Por la forma de expresarse («en lo hondo del abismo o en lo alto del cielo») parece evidente que al signo como portento o prodigio capaz de confirmar la fe en la promesa divina. Situaciones paralelas serían las de Gedeón y Ezequías.

Pero en este texto ocurre algo interesante. Es el único caso en el que Dios *obliga* a pedir un signo. En otras ocasiones es él quien lo ofrece, o el hombre quien lo pide por propia iniciativa. Esta obligación da un matiz

nuevo al hecho. El signo se convierte en trampa para Acaz. ¿Qué ocurrirá si lo pide? ¿Qué, si no lo pide? Sabemos lo ocurrido en la segunda hipótesis. No creo que las cosas hubiesen ido mejor para Acaz en la primera. Isaías podría haberlo acusado de incredulidad, de falta de confianza. Acaz, lo olvidamos a menudo, se encuentra en un callejón sin salida. A ninguno de nosotros nos habría gustado encontrarnos en su lugar.

El rey opta por la solución que considera más adecuada ante Dios y el profeta: no pedir un signo para no tentar a Dios. De hecho, ninguna ley prohíbe no pedir un signo. Y ningún texto del Antiguo Testamento dice que pedir un signo sea tentar a Dios. Pero Acaz teme que se interprete su postura como falta de fe. Por otra parte, estaba convencido de que Isaías no podía ofrecerle un signo más claro de victoria que el que él ya había buscado o estaba a punto de conseguir: el ejército asirio.

Sin embargo, no le sirve de nada refugiarse en una falsa piedad. Isaías lo acorrala con una acusación (v. 13), a la que sigue el famoso oráculo de «Emmanuel» (vv. 14-16):

14 «Pues el Señor, por su cuenta, os dará una señal:
Mirad: la muchacha está encinta y dará a luz un hijo
y le pondrás por nombre Emmanuel.
16 Porque antes que el niño aprenda
a rechazar el mal y escoger el bien,
quedará abandonada la tierra
de los dos reyes que te hacen temer».

Decía Procksch que «sólo una exégesis totalmente ciega puede ver en estas palabras otra cosa que una amenaza para Acaz» (KAT IX, 121). Estamos tan acostumbrados a aplicar este texto al nacimiento de Jesús que nos cuesta trabajo entenderlo en su sentido original. Es preciso liberarse de prejuicios para comprender el mensaje de las palabras de Isaías.

El profeta emplea el género literario típico para anunciar un nacimiento (ver Gn 16,11ss; 17,19; 25,23; Jue 13,5; 1 Re 13,2s). Al hecho fundamental, que es la concepción y el nacimiento, se añade alguna vez el nombre, con o sin su interpretación (ver Gn 16,11s; 1 Re 13,2s). Sin embargo, estos motivos del nombre y su interpretación, que parecen secundarios, son los que adquieren más relieve en Isaías.

Por ello, sería equivocado centrar la importancia del pasaje en identificar a esa «joven» de la que habla. La tradición cristiana, capitaneada por San Mateo, dirá que es la Virgen María. Esta interpretación puede ser válida en una lectura posterior, pero no en el momento histórico del profeta. Nos encontramos en una crisis política muy grave, y lo que él promete es una solución pronta del problema, un niño que simbolizará la ayuda de Dios. Carece de sentido que Isaías anuncie algo para dentro de ocho siglos. Lo más probable es que se refiera a la esposa del profeta o a la del rey, aunque existen otras interpretaciones, algunas casi demenciales (una figura mitológica, una mujer que se hallaba presente, todas las mujeres judías embarazadas en aquel momento, una prostituta sagrada estéril, Sión).

Lo más importante es que esa joven dará a luz un niño y le pondrá por nombre Emmanuel («Dios con nosotros»). ¿Qué sentido tiene el nombre? ¿Favorable, desfavorable o ambiguo? Las tres opiniones son defendidas con igual pasión por los comentaristas. Los partidarios del sentido favorable se basan en textos como Jos 1,9; Jue 6,12; Dt 20,4, donde se promete la compañía de Dios a un guerrero o al ejército. Decirle: «el Señor está contigo» es la mayor garantía de éxito. Del mismo modo, el nombre Emmanuel significaría confianza en la victoria sobre los enemigos.

Los defensores del sentido desfavorable aluden a la

falta de fe de Acaz, a que los versos 14-17 contienen una amenaza y a que la presencia de Dios garantizada por ese nombre no significa necesariamente una presencia salvífica. Amós, que tanto influjo ejerció en Isaías, habla de una venida de Dios a su pueblo, de un hacerse presente, para enfrentarse a él y castigarlo (Am 4,12; 5,17). En este caso, el nombre del niño podría entenderse como amenaza o, al menos, como súplica en un momento difícil («Dios esté con nosotros»).

Los versos siguientes desarrollan ambos aspectos. Por eso, parece preferible mantener una postura ambigua. El v. 16 pone de relieve el aspecto salvífico del nombre: derrota de la coalición enemiga en un plazo relativamente breve. En cambio, el v. 17 desvela su sentido ominoso: sobre Acaz, sobre su pueblo, sobre su dinastía, vendrán días terribles. Quizá la frase se prestaba a dudas, y un glosador lo dejó completamente claro al decir lo que vendría: «el rey de Asiria» (estas palabras faltan inexplicablemente en la Nueva Biblia Española, en la Biblia del Peregrino y en la traducción de la Casa de la Biblia).

Resumiendo esta segunda escena: Acaz, al rechazar el signo prodigioso que le ofrece Dios, se ve enfrentado a un signo que requiere fe. Más aún, un signo que, en personas de poca fe, sólo sirve para fomentar la incredulidad. Porque es difícil admitir que un niño, lo más débil e indefenso, garantice la victoria de Dios y su presencia. Sin embargo, ese niño ya concebido y a punto de nacer, cuando reciba su nombre y vaya creciendo, se convertirá en amenaza para Acaz. El simple pasar de los días y los meses, la aproximación inevitable a ese momento en que aprenda a rechazar lo malo y elegir lo bueno, lo van convirtiendo en signo de la victoria de Dios sobre Damasco y Samaría. Pero entonces quedará claro que ese Dios presente en Judá podrá exigir cuentas al rey y al pueblo que no han creído en él. Emma-

nuel será entonces signo de cólera y anuncio de devastación.

Historia posterior del oráculo de Emmanuel

El oráculo de Emmanuel formaba inicialmente parte de lo que conocemos como el «Memorial de la guerra siroefraimita» (Is 6,1-8,20). Este memorial, como todos los escritos proféticos, fue completado por autores posteriores anónimos. Algunos se limitaron a añadir una frase breve: por ejemplo, la ambientación cronológica de 7,1 (tomada literalmente de 2 Re 16,5); la glosa de 4b para explicar quiénes son los dos cabos de tizones humeantes («la ira ardiente de Rasín y los sirios y del hijo de Romelías»); 7,8b («dentro de sesenta y cinco años, Efraín, destruido, dejará de ser pueblo»), la referencia al rey de Asiria en 7,17b y 8,7. Otras veces se trata de oráculos enteros, aunque breves, como los contenidos en 7,18-25.

Pero lo que nos interesa es un retoque importante en la figura de Emmanuel. El lector atento habrá advertido que en la cita anterior del oráculo falta el v. 15, centrado en la dieta del niño. Estas palabras, que separan el nombre (v. 14) de su interpretación (v. 16) parece que se añadieron posteriormente:

15 «Comerá requesón con miel,
hasta que aprenda
a rechazar el mal y a escoger el bien».

Según Vermeylen, fue un siglo más tarde, en tiempos de Josías, cuando se añadieron estas palabras. Prescindiendo de la fecha, ¿qué significa este alimento? Los autores discrepan. Unos lo consideran símbolo de pobreza e indigencia, de una época austera y dura en la que crecerá el niño hasta que Dios traiga la derrota de los adversarios. Otros afirman que el requesón y la miel son

alimentos paradisíacos. Gressmann, uno de los mayores defensores de esta teoría, aduce los siguientes argumentos:

a) En numerosos textos bíblicos la leche y la miel son símbolos de bendición divina. Palestina es «el país que mana leche y miel» (Ex 3,8.17; 13,15; 33,3, etc.); la miel es considerada como un alimento exquisito (Ex 16,13.19; Sal 19,11); la leche será uno de los alimentos principales en los últimos tiempos (Jl 4,18).

b) La mitología griega confirma esta idea: Zeus niño es alimentado en Creta con leche y miel; cuando Hermes lleva al pequeño Dionisio junto a Macris, ésta le humedece los resecos labios con miel; y Queirón alimenta al joven Aquiles con leche, tuétano y miel.

c) Incluso hoy, las madres árabes animan a sus niños prometiéndoles alimentarlos «con leche y miel» (*Der Messias*, 156-158).

A estos datos añade Wildberger otros de interés: a) El frecuente uso de la miel y la leche en el culto babilonio. b) Un himno de Lipitistar de Isin, en el que este rey se gloría, entre otras cosas, «de aumentar en los apriscos el requesón y la leche». c) En los misterios de Mitra, el comer miel hace semejante a los dioses (*Jesaja*, 296).

En conjunto, son más fuertes los argumentos en favor de quienes ven en el requesón y miel un alimento paradisíaco. Con ello quiere indicarnos el autor del v. 15 que se trata de un niño excepcional y vivirá en época de prosperidad.

El autor de estos retoques podía pensar en Josías, pero con ello abría el texto a interpretaciones más ambiciosas. De hecho, Emmanuel ha perdido en esta época la ambigüedad inicial (si es que la tuvo) y se ha convertido en un personaje salvífico. Otras dos veces volvemos a encontrarlo: 8,8 y 8,9-10. La primera cita resulta algo oscura, pero la segunda es diáfana:

«Sabedlo, pueblos: seréis derrotados.
Escuchadlo, países lejanos:
armaos, que seréis derrotados;
armaos, que seréis derrotados.
Haced planes, que fracasarán;
pronunciad amenazas, que no se cumplirán,
porque tenemos a Dios-con-nosotros» (8,9-10).

El autor se inspira en los planes y amenazas de Resín y Pécaj, pero no habla ya de pueblos cercanos (Siria y Efraín), sino de «países lejanos». Es el mundo entero el que parece aliarse contra Judá. Pero, en medio del peligro, el profeta está seguro de la ayuda divina: «porque tenemos a Dios con nosotros». Este añadido también podría entenderse muy bien en tiempos de Josías, un rey que liberó a su pueblo del yugo asirio y que significó una presencia real de Dios («Dios-con-nosotros»). Pero lo importante no es sólo lo que un texto dice, sino lo que puede llegar a decir para generaciones posteriores. Si el Emmanuel de Isaías había seguido creciendo y engrandeciendo su apariencia, no es raro que este proceso continuase.

Es lo que advertimos en la traducción de los LXX. El profeta había hablado de una «muchacha» que daba a luz un hijo. Ya dijimos que se trataba probablemente de la esposa del rey o de la esposa del profeta. El texto griego no habla de una «muchacha», sino de una «virgen». ¿Qué pudo impulsar al traductor a este cambio tan importante? Probablemente, su entorno cultural. En el ambiente helenístico de Alejandría, igual que en otras culturas antiguas, incluso muy distantes, se hablaba de concepción virginal para subrayar la importancia del personaje que nacería. Aunque el testimonio de Orígenes sea varios siglos posterior a la traducción de los LXX, refleja bien lo que entonces podía pensarse sobre el asunto. Defendiendo el nacimiento virginal de Jesús, dice:

«¿Qué tiene de extraño que Dios, queriendo enviar a los hombres un doctor absolutamente divino y extraordinario haya querido participar, excepcionalmente, en su concepción, de modo que éste, al contrario que los demás hombres, no debiese su vida a un hombre y a una mujer? Y ya que les hacemos tanto caso a los griegos, no carecerá de sentido que nos sirvamos de algunas historias griegas, con el fin de que no se diga que nosotros somos los únicos que admitimos la existencia de un acontecimiento tan extraño. Porque también hay autores que al hablar, no de viejos cuentos de los tiempos heroicos, sino de las cosas ocurridas hace unos días, no han tenido ninguna dificultad en escribir, como si fuese una cosa perfectamente posible, que Platón nació de Amfictione sin que Aristón hubiese contribuido para nada en ello. Habiéndole sido prohibido, además, que tocase a su mujer hasta que ella hubiese traído al mundo al niño que había concebido de Apolo. Aunque, en el fondo, no se trate más que de una fábula inventada para glorificar a un hombre cuya inteligencia y sabiduría hacían creer que tenía algo de sobrehumano. Era preciso afirmar también que los principios de su cuerpo eran mejores y más divinos que los del cuerpo de los demás hombres» (*Contra Celso,* I, 37).

En este ambiente, no tiene nada de raro que el traductor de los LXX, para subrayar el carácter excepcional de Emmanuel, lo haga nacer de una virgen. Atribuir el cambio de la «muchacha» a la «virgen» a una simple inspiración del Espíritu Santo me parece demasiado arriesgado e innecesario teniendo en cuenta los datos anteriores.

Con esto no quiero decir que el primer evangelio, al aplicar el texto de los LXX al nacimiento de Jesús, sólo pretenda decir que Jesús es excepcional. Mateo, igual que Lucas, estaban convencidos de que Jesús había sido concebido virginalmente. En este convencimiento jugó un papel fundamental el texto de Isaías, a través de la larga historia que hemos esbozado. Pero quede claro

que el profeta no pensaba en Jesús ni en la Virgen, por los siguientes argumentos: *a)* Isaías no piensa en la salvación para un futuro lejano sino para un contexto histórico muy cercano y concreto, el de la guerra siro-efraimita (año 734). *b)* Dada la negativa de Acaz a pedir un signo, el niño tiene un claro tono amenazador para él. *b)* La figura de la madre, que adquiere tanta importancia en la exégesis posterior, no tiene especial relieve en Isaías, que no habla de una «virgen», sino de una «muchacha». *c)* El niño que nacerá de ella no reviste caracteres sobrehumanos.

Pero el uso que el primer evangelio hace del texto no es arbitrario. Ya vimos que fueron los mismos judíos los que siguieron reflexionando sobre las cualidades del niño, hasta atribuirle un nacimiento virginal. Mateo saca las últimas consecuencias de esta historia del texto y se limita a aplicarlo a Jesús.

Poco más sabemos con certeza sobre la postura de Isaías. Naturalmente, quienes atribuyen al profeta los poemas de 8,23-9,6 y 11,1-9 trazan un cuadro mucho más completo de sus ideas monárquicas y, en la mayoría de los casos, lo convierten en el paladín del mesianismo. Sin embargo, aunque los autores indicados son legión, me inclino a atribuir dichos textos a estadios posteriores.

3. El príncipe de la paz (Is 8,23b-9,6)

Probablemente, es también en tiempos de Josías cuando se compone este texto, dedicado a la ceremonia de su entronización.

> «En otro tiempo humilló el país de Zabulón y el país de Neftalí; ahora ensalzará el camino del mar, al otro lado del Jordán, la Galilea de los gentiles.
>
> 1 El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz intensa; habitaban tierra de sombras, y una luz les brilló.

2 Acreciste la alegría, aumentaste el gozo:
se gozan en tu presencia como gozan al segar,
como se alegran al repartirse el botín.
3 *Porque* la vara del opresor, el yugo de su carga,
el bastón de su hombro,
los quebrantaste como el día de Madián.
4 *Porque* la bota que pisa con estrépito
y la capa empapada en sangre
serán combustible, pasto del fuego.
5 *Porque* un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado:
lleva al hombro el principado, y es su nombre:
Maravilla de consejero, Dios guerrero,
Padre perpetuo, Príncipe de la paz.
6 Para dilatar el principado, con una paz sin límites,
sobre el trono de David y sobre su reino.
Para sostenerlo y consolidarlo con la justicia y el derecho,
desde ahora y por siempre.
El celo del Señor lo realizará» (8,23b-9,6).

El mejor comentario a este texto lo escribió un alemán del siglo XVIII. Su profesión no era la exégesis, sino la música. En el número 12 de «El Mesías», Händel hace entonar al coro el verso 5 («For unto us a child is born...») en una fuga admirable que deja paso al unísono grandioso de los nombres («Wonderfull!, Counsellor!...»). Sólo esta hermosa música es un comentario digno a estas bellas palabras. El exegeta moderno tiene que contentarse con algo más trivial. Pobres palabras, que ayuden al lector a entender mejor lo que dice el poeta.

Si tenemos en cuenta el género literario, advertimos que no se trata del anuncio de algo futuro, sino de un «canto de acción de gracias» por algo ya ocurrido. A esto se opone la interpretación cristiana tradicional, que considera este texto un anuncio del nacimiento de Jesús. Pero no debemos dejarnos arrastrar por prejuicios. Como indica Mowinckel: «Si leemos el texto de Is 9,1-6 tal

cual ha llegado hasta nosotros, sin pensar en la interpretación cristiana tradicional, tenemos la impresión inmediata de que expone algo ya sucedido. Es el nacimiento de un príncipe en Jerusalén lo que ha ocasionado esta promesa» *(El que ha de venir,* 120).

Con este presupuesto, la liberación del yugo asirio, el fin de la guerra, la estabilidad de la dinastía davídica –con pretensiones incluso a los territorios del norte– nos proyectan inevitablemente a la época de Josías (640-609), un siglo después de Isaías. Pienso que llevan razón Barth, Vermeylen y otros muchos cuando consideran este poema un canto de acción de gracias pronunciado con motivo de la entronización de este rey, en el que depositaron los judíos tantas esperanzas. Sin entrar en un análisis detenido de este excelente poema, indiquemos algunos detalles.

El oráculo comienza en prosa (8,23b), hablando de los territorios asolados por Tiglatpileser III durante su campaña del año 733. El poeta parece referirse a las primeras incursiones, cuando «el rey de Asiria se apoderó de Iyón, Prado de Casa Maacá, Yanoj, Cades, Jasor, Galilea y toda la región de Neftalí» (2 Re 15,29). Con un atlas delante se advierte el avance incontenible de los asirios en dirección norte-sur. Es el primer paso en un proceso de derrota y humillación nacional para Israel.

Y así vivieron durante muchos años, caminando en tinieblas y habitando tierra de sombras. Es como la vuelta al caos primitivo, indica Procksch. O como el descenso al seol, al lugar de las sombras. Vida inerme, oscuridad sin esperanza. De repente, se produce el cambio prodigioso e inesperado: brilla una luz que lo inunda todo de alegría, semejante a la que se experimenta cuando llega la siega o se reparte el botín. A continuación se explican las causas de este gozo. Son tres, introducidas siempre por «porque» *(kî):* el fin de la opresión (v. 3), el

fin de la guerra (v. 4) y el nacimiento/entronización del príncipe (v. 5-6).

Quienes estamos acostumbrados a centrar desde el comienzo nuestra atención en el niño debemos volver la vista atrás para captar un detalle importante. El gran protagonista de toda la historia, del castigo y la alegría, de la sombra y la luz, es Dios. Fue El quien «humilló» en tiempos pasados (8,23), es El quien «ensalza» en el presente, quien aumenta el gozo y quebranta al opresor como el día de la batalla contra Madián. Hay que recordar el relato de Jue 7 para captar a fondo esta alusión: la estrategia nocturna, el deslumbrar repentino de las antorchas, el sonar de las trompetas y del grito de guerra. A esto se limita la actividad humana. El auténtico salvador es el Señor, que infunde un pánico sagrado en los enemigos y hace que se aniquilen entre sí. Igual ocurrirá ahora. Como en un nuevo prodigio, Dios libera a su pueblo de un adversario mucho más peligroso y cruel, que ha hecho pesar sobre el pueblo «su vara», «su yugo» y «su bastón». Tres sustantivos que desvelan la humillación y la angustia del pasado. Y un verbo, «quebrantaste», que reduce a astillas todos los símbolos de la opresión. Una pira gigantesca consumirá incluso los últimos vestigios –botas y mantos– de los invasores.

Pero toda esta alegría sería transitoria si no hubiese un tercer motivo, el más importante de todos: «Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado». Estas palabras recuerdan espontáneamente el nacimiento físico del príncipe. Pero no olvidemos que, en el momento de la entronización, Dios dice al rey: «Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). Por consiguiente, es muy probable que el profeta no piense en el nacimiento, sino en la entronización. Si nuestra aplicación a Josías es válida, se comprende perfectamente todo esto. Comenzó a reinar cuando sólo tenía ocho años (2 Re 22,1), y durante su minoría de edad se puso en marcha un proceso de

independencia político-religiosa con respecto a Asiria. No sería extraño que su entronización oficial, al llegar la mayoría de edad, se celebrase con especial entusiasmo.

De acuerdo con el ceremonial, el rito de la coronación implicaba diversos actos: imposición de las insignias, unción, aclamación, entronización, homenaje; en ciertos casos se daba un cambio de nombre o, de acuerdo con el ceremonial egipcio, la imposición de ciertos nombres que reflejaban las esperanzas depositadas en el nuevo rey. El autor de nuestro texto no ha querido detenerse en todos ellos. Tras mencionar la imposición de las insignias («lleva al hombro el principado», que unos interpretan como el cetro y otros refieren al manto regio), centra su atención en los nombres del príncipe. Mucho se ha debatido sobre ellos, desde el número hasta el significado, para terminar con el gran problema de si convienen a un rey humano o si nos hablan de un ser divino.

Unas palabras de Alonso Schökel nos ayudarán a no perdernos en la maraña de las interpretaciones: «Los nombres tienen una amplitud y una trascendencia excepcionales: son cuatro oficios, «consejero, guerrero, padre, príncipe», cada uno con una nota adjetival más o menos divina «milagro, Dios, eterno, pacífico». No basta para entender el nombre analizar uno a uno sus componentes, porque el sentido es cumulativo y no se reduce a mera suma; es una densa y comprensiva unidad que se va desdoblando en facetas y que debemos esforzarnos por abarcar en unidad, en resonancia de acorde perfecto, algo así como «consejero y guerrero, príncipe y padre; una paz sempiterna, milagro divino». Notemos que el ritmo unifica la serie de nombres (...), notemos que la sintaxis crea una unidad cerrada de quiasmo (adjetivo-nombre; adj-nom; nom-adj; nom-adj), que el paralelismo no antitético tiende a fundir más que a definir con-

tornos (...), finalmente notemos que es un niño quien sustenta y unifica esa serie, no como cuatro nombres, sino como un nombre cuádruple» *(Dos poemas a la paz*, 157).

¿Se refieren estos nombres a un rey humano o a un salvador divino futuro? Nos inclinamos por lo primero. Ya hemos indicado que todo el poema da por supuesto el nacimiento y entronización del príncipe, la liberación de los asirios, la irrupción de la luz y la alegría. No es un anuncio de la venida de Jesús, sino una acción de gracias por Josías. El que se le atribuyan títulos tan excelsos no tiene nada de extraño. Forma parte de la ideología monárquica y del lenguaje cortesano, como vimos al hablar de los Salmos. Por eso, no deben llamarnos la atención estos cuatro nombres, aunque las cualidades que expresan alcancen un grado portentoso y sobrehumano. Es lo que Israel y todos los pueblos orientales esperaban de su gobernante ideal, expresando sus ilusiones con un lenguaje y metáforas de origen mítico. En un rey humano deposita el profeta su esperanza de que gobierne al pueblo de modo admirable, lo defienda valientemente, lo acoja con afecto de padre, instaure una época de paz y bienestar.

Con estas cualidades portentosas, se explica que dilate su principado, restaurando las antiguas fronteras del imperio davídico; pero no a base de guerras y contiendas, sino «con una paz sin límites». Consolidando y sosteniendo su reino con la justicia y el derecho. David y Salomón parecen reencarnarse en este nuevo rey. La fuerza y la inteligencia, la capacidad de iniciativa y el amor a la paz. Y, por si alguno duda de esta esperanza tan utópica, la frase final termina ofreciendo la garantía definitiva: «El celo del Señor lo realizará». De nuevo Dios se convierte en el gran protagonista de la historia, que conduce a buen puerto las ilusiones depositadas en el nuevo y joven rey.

Uso del texto en el Nuevo Testamento

Este texto del libro de Isaías, que se lee en una de las misas de Navidad, no tuvo para los primeros cristianos una importancia excesiva. El famoso verso 5 («Un niño nos ha nacido...») ni siquiera lo citan. Lo que más llama la atención a los autores del Nuevo Testamento son los versos iniciales, que Mt 4,15-16 cita casi literalmente: «Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del Mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los Gentiles: el pueblo que estaba en tinieblas vio una gran luz; a los que habitaban en tierra y sombra de muerte una luz les brilló». Para el antiguo poeta, la luz se debe a la entronización del rey, que trae la liberación de los enemigos y el fin de la guerra. Para el primer evangelio, es Jesús con su actividad y su palabra quien trae la luz a aquellas regiones olvidadas. También Lucas usa parte de estos versos en el «Benedictus»: «Por la entrañable misericordia de nuestro Dios, nos visitará el sol que nace de lo alto, *para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte,* para guiar nuestros pasos por el camino de la paz» (Lc 1,78-79). La perspectiva se ha ampliado; quienes reciben la luz de Jesús no son sólo las regiones del norte, sino todo el pueblo de Israel; y, de acuerdo con el final del poema, menciona también el tema de la paz. La idea de que el cristiano pasa «de las tinieblas a la luz» (1 Pe 2,9), o de que Dios ha hecho brillar la luz en las tinieblas (2 Cor 4,6) es posible que también se inspire aquí.

En cuanto al v. 6, quizá sea uno de los textos que tenga presente Lc 1,32s al decir que Dios le dará a Jesús el trono de David, su antepasado, y reinará eternamente en la casa de Jacob.

Es comprensible que se use tan poco este poema, porque la imagen que ofrece del protagonista tiene connotaciones muy políticas, y Jesús no satisfizo tales ilu-

siones. Siguieron las guerras, resonaron de nuevo las botas que pisan con estrépito, el reino de David no quedó consolidado. El esperado «príncipe de la paz» afirmó que no había venido a traer paz, sino espada; y no llamó bienaventurados a quienes *disfrutan* de paz, sino a quienes *trabajan* por la paz. Por eso, el texto fue poco utilizado y, además, espiritualizado, subrayando el aspecto de iluminación interior (Mt 4,15s; Lc 1,78s).

3. Por la justicia a la paz (Is 11,1-9)

Otro gran poema monárquico es 11,1-9. Se divide fácilmente en dos partes (1-5 y 6-9), que se acostumbran atribuir a distintos autores; pero forman un hermoso díptico y sería injusto desmembrarlo.

1 «Saldrá un renuevo del tocón de Jesé,
y de su raíz brotará un vástago.
2 Sobre él se posará el espíritu del Señor:
espíritu de prudencia y sabiduría,
espíritu de consejo y valentía,
espíritu de conocimiento y respeto del Señor.
3 No juzgará por apariencias
ni sentenciará sólo de oídas;
4 juzgará a los pobres con justicia,
con rectitud a los desamparados.
Ejecutará al violento con la vara de su boca,
y al malvado con el aliento de sus labios.
5 La justicia será cinturón de sus lomos
y la lealtad cinturón de sus caderas.

6 Habitará el lobo con el cordero,
la pantera se tumbará con el cabrito,
el novillo y el león pacerán juntos:
un muchacho pequeño los pastorea.
7 La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas;
el león comerá paja con el buey.

8 El niño jugará en la hura del áspid,
la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente.
9 No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo:
porque está lleno el país del conocimiento del Señor,
como las aguas colman el mar.»

Ignoro si algún pintor o miniaturista medieval se inspiró en este poema. Podría haber sido, como el de Händel para 9,1-6, el mejor comentario. Aunque literariamente lo dividimos en dos partes, pictóricamente habría que desarrollarlo en un tríptico, que se leyese o viese de izquierda a derecha. La tabla de la izquierda debería representar un bosque talado, suelo lleno de ramas muertas, fondo oscuro; en primer plano, un tronco más grueso e importante, también cortado casi a ras de tierra, del que brota, como único signo de esperanza, un renuevo. El pintor medieval, con su pedagógica ingenuidad, habría orlado este tronco con una sola palabra: «Jesé».

La tabla central nos traslada a años más tarde. El renuevo de Jesé ha olvidado su condición vegetal para convertirse en un rey majestuoso. Podemos imaginarlo sentado en su trono. Sobre él, el espíritu del Señor le envía sus dones. ¿Cómo lo representaría el pintor? ¿Con lenguas de fuego, como sugiere Lucas? ¿Como una paloma de la que irradian seis rayos? Dejémosle libertad de elegir. Una vez más, recurrirá a sus queridas orlas para dejar claros los dones que el Espíritu da al rey: prudencia, sabiduría, consejo, valentía, conocimiento, respeto del Señor. Quizá, inspirado por la Vulgata, quiera redondear el número de siete. Pero obliguemos a nuestro pintor a atenerse al texto hebreo. Muy importante es lo que debe representar al pie del trono. Dos grupos de personas muy distintos. Pobres y desamparados; gente violenta y malvada. El artista dejará intuir que el rey reprime duramente a los segundos para juzgar rectamente a los primeros.

La tabla de la derecha representa el fruto de esa recta administración de la justicia: el mundo se convierte en un paraíso. El pintor puede explayarse. Nada más atrayente que dibujar multitud de animales en medio de verdes prados y montañas que se alejan en el horizonte. Sólo una cosa deberá tener presente. Tendrá que colocar juntos parejas de animales fuertes y débiles, sangrientos y temerosos, conviviendo sin sobresaltos: el lobo con el cordero, la pantera con el cabrito, el novillo con el león, la vaca con el oso, otro león con el buey. Y un niño jugando con la serpiente, metiendo la mano en su escondrijo.

Explico las imágenes anteriores. El poema arranca hablando de un renuevo que brota del tocón de Jesé. Esta imagen sólo podemos captarla en todo su contenido si recordamos los versos anteriores (10,33-34). Dios se ha situado frente al bosque de Judá, ha desgajado el ramaje, derribó los troncos corpulentos, cortó con el hacha la espesura. Los árboles cayeron uno a uno, sin vida, como imagen potente de la destrucción de Judá y de sus instituciones. Pero en esta naturaleza muerta reverdece la vida. Del tocón de Jesé, sepultado hace siglos, brotará un vástago. Estas imágenes vegetales aluden aparentemente a la «semilla santa» de 6,13. Pero lo importante no es el simple renacer de la vida, sino el que esa vida está impregnada por el Espíritu de Dios. En tres binas se describen las cualidades del jefe futuro: prudencia y sabiduría, consejo y valentía, conocimiento y respeto del Señor. Las dos primeras presentan, con palabras casi idénticas, las mismas cualidades indicadas por los nombres de 9,5. La última bina parece situarnos en un ámbito distinto, más íntimo, de relación personal entre el rey y Dios: «espíritu de conocimiento y respeto del Señor». Sin embargo, más que caer en una interpretación intimista, debemos relacionar esta afirmación con lo que sigue. En numerosos textos bíblicos, el conocimiento de

Dios se manifiesta expresamente en la práctica de la justicia en favor de los más débiles. Y eso es lo que dicen los vv. 3-5. Aquí el problema no es internacional; el enemigo no es una potencia invasora, como ocurría en 9,1-6. Lo que disturba al pueblo de Dios es la presencia de malvados y violentos, opresores de los pobres y desamparados. El rey, cumpliendo el ideal propuesto por el Salmo 72, dedicará todo su esfuerzo a la superación de estas injusticias.

Y se da por supuesto que tendrá éxito, consiguiendo reimplantar en la tierra una situación paradisíaca. Es lo que afirman los versos 6-9, utilizando imágenes del mundo animal. Estos versos van creando heterogéneas parejas de animales fuertes y débiles (lobo-cordero, pantera-cabrito, novillo-león) en los que desaparece toda agresividad. Porque nos encontramos en el paraíso, y todos los animales aceptan una modesta dieta vegetariana («el león comerá paja con el buey»), como proponía el ideal de Gn 1,30. Y como ejemplo admirable de la unión y concordia entre todos aparece ese pastor infantil de lobos, panteras y leones, además de ese niño que introduce la mano en el escondite de la serpiente. El miedo, la violencia, desaparecen de la tierra. Es lo que quiere decir el poeta con estas imágenes mitológicas. Y todo ello gracias a que «está lleno el país del conocimiento del Señor». Un don nuevo, inimaginable, en enérgico contraste con el de un pueblo que no entiende ni conoce (6,9-10). Es incluso una superación del paraíso. Porque ahora no habrá que anhelar comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Hay una ciencia más profunda, el conocimiento de Dios, y ésa no queda recluida dentro de unos límites prohibidos; inunda la tierra como las aguas inundan el mar.

Este poema (11,1-9) difiere en puntos importantes del anterior (9,1-6). Ante todo, porque la monarquía parece no existir ya. Se da por supuesto que la dinastía da-

vídica ha sido talada, aunque se prometa su continuidad en un futuro. Esto nos sitúa en la época posterior al año 586. Quizá la esperanza de restauración fuese formulada durante el exilio o en los años finales del siglo VI, durante el gobierno de Zorobabel. Por otra parte, este poema no se centra tanto en la obra portentosa de Dios cuanto en la aportación del soberano a un mundo más justo. Y su obra se limita exclusivamente a la administración de la justicia. Leyendo este poema en el trasfondo de los capítulo 6-12 podemos considerarlo el desarrollo y culminación de la idea expuesta en 9,6: tras la desaparición de la guerra y del invasor, lo único importante es que no existan nuevas víctimas de una violencia interna.

Se impone de nuevo la pregunta: ¿habla el profeta de un rey histórico concreto o de un excelso personaje futuro? Gressmann, uno de los mayores defensores de la segunda opinión, se expresa del modo siguiente: «Este Mesías es un semidiós. Inspirado por el Espíritu de Yahvé, posee una ciencia y un poder divinos. Mientras el juez humano decide por lo que ve y oye, el Mesías se halla por encima de eso; penetra directamente los corazones de los hombres, como Dios, y su sentencia es infalible. No precisa cetro, ni guardias, ni verdugo para que se cumplan sus decisiones; basta una palabra de su boca para acabar con el malvado. El príncipe humano se ciñe la cintura con la espada o abstractum pro concreto de valor; por el contrario, las armas del Mesías son la fidelidad y la justicia» *(Der Messias,* 247). En la misma línea escribe Feuillet: «Este príncipe del que habla Isaías difiere mucho de los reyes ordinarios (...) su reino provoca la conversión moral de la humanidad (...) se trata de una vuelta a la inocencia y a la armonía perfectas» *(Le messianisme,* 226).

Sin embargo, de nuevo debemos recordar el lenguaje cortesano, inspirado en la ideología sobre la monarquía sacral. Todo esto podía decirse, de hecho se decía, de un

rey cualquiera. La gran aportación de este texto es que acentúa el compromiso del rey futuro con la administración de la justicia, igual que el Salmo 72. No tiene nada de raro que el Salmo 17 de Salomón, al esbozar la imagen del descendiente de David, le dé tanta importancia a este tema.

En cambio, los autores del Nuevo Testamento casi no citan este poema. 2 Tes 2,8 aplica Is 11,4 a la victoria escatológica de Jesús sobre el «impío». Las otras pretendidas alusiones son muy vagas y discutibles. Tampoco esto debe extrañarnos. La actividad de Jesús no se adecuaba a la descripción que ofrece el poema. El no actuó como monarca que reprime a los violentos y salva a los débiles. Incluso fue víctima de un tribunal injusto. Con sus palabras y sus obras no trajo el paraíso a la tierra: el lobo sigue devorando al cordero y el león no se ha vuelto vegetariano.

Franz Delitzsch, refiriéndose a los poemas que hemos estudiado hasta ahora (Is 7,10-17; 9,1-6 y 11,1-9) hablaba de «la gran trilogía de las profecías mesiánicas» *(Messianische Weissagungen,* 96). Esta opinión, compartida gustosamente por tantos autores católicos, olvida un hecho esencial: sólo el oráculo de Emmanuel es considerado por Mateo auténtica profecía mesiánica. De los otros dos sólo se recogen datos secundarios o la idea básica, alentada por tantos otros textos, de que el Mesías sería un descendiente de David.

4. La reinterpretación teocrático-comunitaria

Sería injusto pensar que la relectura de los oráculos anteriores sólo se dio dentro de los grupos estrictamente mesiánicos. También otros sectores opuestos a dicha mentalidad, que sólo esperaban la instauración del reino de Dios (teocracia), sin necesidad de un rey davídico, leyeron dichos poemas con un enfoque distinto. Lo im-

portante no es el Ungido del Señor, como personalidad individual, sino la comunidad que encarna y vive los valores expuestos.

De hecho, la interpretación comunitaria de 7,14ss (la «doncella» es Sión, y Emmanuel el resto santo) es bastante antigua y sigue contando con adeptos. Pero no es aquí donde recae el peso mayor de los argumentos. Otros datos parecen más seguros y objetivos.

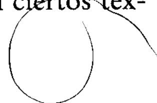
Por ejemplo, comentábamos que en 7,15 se había añadido la dieta del niño («comerá requesón con miel»), lo que le daba precisamente un carácter extraordinario; pues bien, en 7,22 se afirma que el «resto» salvado de la catástrofe, el nuevo Israel, tendrá esa misma dieta. Esta pequeña comunidad, purificada y salvada a través del castigo, es el verdadero Emmanuel.

También la oscura frase de 9,2 *hirbîta haggoy lô'* podría reflejar esta misma preocupación comunitaria. En nuestras traducciones acostumbramos leer «acreciste la alegría» *(hirbîta haggilâ),* que se basa en corrección propuesta por W. Selwyn en 1848 y que ha sido universalmente aceptada. Pero, de acuerdo con ciertos autores, la frase que actualmente nos ofrece el texto hebreo («le aumentaste el pueblo») sería una primera relectura, la más primitiva, referente a la fecundidad de la nueva Sión. «La corrección ... identifica 'la gran luz' que ilumina al pueblo (v. 1) con el crecimiento tan esperado de la comunidad de los justos» (Vermeylen).

Otro claro ejemplo de relectura comunitaria lo tenemos en 11,10. En este caso, «la raíz de Jesé» erguida como enseña de los pueblos no es el mismo personaje del que se habla en 11,1-5. Es, más bien, ese «resto» del que habla 11,11, en una línea muy semejante a la de 4,2-3 y a las metáforas vegetales de 27,6 («llegarán días en que Jacob echará raíces, Israel echará brotes y flores y sus frutos cubrirán la tierra»).

Dentro de esta orientación advertimos igualmente que se atribuyen al pueblo los dones esperados en el rey: la posesión del espíritu (ver 28,6; 32,15; 44,3; 59,21) y la práctica de la justicia (26,2; 32,16s; 60,21).

Sería interesante analizar el libro de Isaías desde esta perspectiva. La idea del resto santo, de la comunidad ideal, fue mucho más importante para los autores posteriores a Isaías que el ideal estrictamente mesiánico, individual. Quienes conocen las circunstancias de la comunidad postexílica, que dio forma al libro de Isaías, comprenderán esto perfectamente. Es un simple problema de aceptación de la historia. La monarquía davídica queda relegada al pasado. Muchos pensarían que no se perdía demasiado con ello. Los frutos históricos de la dinastía eran bastante menores de lo que podrían hacer suponer los cantos elogiosos y entusiastas de los poetas y profetas cortesanos. Sólo quedaban dos opciones: esperar un monarca ideal, sobrehumano, o confiar en el reinado de Dios, sin necesidad de intermediarios. De hecho, ambas opciones son compatibles, como demuestran ciertos textos de Ezequiel.



5. Deuteroisaías

A partir del capítulo 40, sólo encontramos una referencia a David y otra al «ungido». Este título se aplica al rey persa Ciro (45,1). Es un toque de atención para el lector. Deuteroisaías no sigue caminos trillados. Le gusta romper esquemas. Si en épocas antiguas Saúl o David fueron los ungidos del Señor para salvar a su pueblo, ahora esa misión la encomienda a un extranjero. Esto supone un cambio revolucionario. ¿Ocurre lo mismo con la única mención de David? La tenemos al final de la obra, en 55,3-4.

> «Prestad oído, venid a mí,
> escuchadme y viviréis.

Sellaré con vosotros alianza perpetua,
la promesa que aseguré a David:
a él le hice mi testigo para los pueblos,
caudillo y soberano de naciones;
tú llamarás a un pueblo desconocido,
un pueblo que no te conocía correrá hacia ti;
por el Señor, tu Dios;
por el Santo de Israel, que te honra.»

Dos cuestiones se discuten. Primera, cómo hay que entender las palabras *ḥasdê dawid hanne'emanîm.* Lo habitual es: «el firme amor [de Dios] a David». Algunos proponen «el firme amor de David [a Dios]». La expresión *ḥasdê dawid* sólo se usa en este caso y en 2 Cr 6,42.

El segundo tema de discusión es más importante. ¿Quiere decir Deuteroisaías que la antigua promesa hecha a David pasa ahora a todo el pueblo, con el que Dios sella ahora una «alianza perpetua»? Esto supondría un cambio revolucionario, como indican Volz, Westermann y von Rad, entre otros. Escribe von Rad: «La relación de Isaías II con la tradición de David es muy escasa. La menciona una vez, cuando usa solemnemente el término tradicional *ḥasdê dawid,* 'la promesa hecha a David'. Pero con estas palabras no se refiere a la promesa de Yahvé en favor del trono de David y de su Ungido. Modifica el sentido de la antigua promesa, y entiende lo que se dijo a David como dicho a todo el pueblo. En él, es decir, en todo Israel, se realizarán las promesas hechas a David; Israel será 'jefe' *(nagîd)* de los pueblos (Is 55,4). Con semejante 'democratización' Isaías II quitó de facto a la tradición su contenido específico. En realidad, la esperanza mesiánica no tenía cabida en la esfera de sus ideas proféticas. Esta audaz modificación de la antigua tradición davídica es un ejemplo extremo de la libertad que tenían los profetas para interpretar las tradiciones antiguas» *(Teología del AT,* II, 301s).

Kaiser, el último en tratar el tema, no está de acuerdo con este punto de vista. «La promesa hecha a David no se transfiere a Israel en Is 55,3-6; se *comparte* con Israel». Ambas realidades, la dinastía y el pueblo serían fundamentales en el plan de Dios. La postura de Kaiser me resulta algo concordista. En la mentalidad del Deuteroisaías parece más probable la idea de transferir al pueblo la promesa davídica. El influjo de una personalidad tan potente como la suya explicaría esa relectura comunitaria que detectamos en el apartado anterior.

Para los cristianos, Deuteroisaías ofrece otros textos capitales a la hora de interpretar la persona y el destino de Jesús: los «Cantos del Siervo de Yahvé». Algunos autores, sobre todo de la escuela escandinava, considerarían esencial tratarlos en este momento, porque para ellos el protagonista de los Cantos es el rey, que muere vicariamente por el pueblo. Omito tratarlos porque cada vez me convence más la interpretación colectiva de estos poemas. El Siervo de Yahvé es Israel. Esto no impide que más tarde fuesen entendidos en sentido individual, lo que justifica que se aplicasen a Jesús. Lo que debe quedar claro es que textos sin relación con David o la descendencia davídica pueden terminar jugando un gran papel en la reflexión mesiánica, completando con ideas nuevas lo que afirman los textos clásicos. En este caso, la idea de que el sufrimiento y la muerte pueden ser los cauces para salvar al pueblo, aspecto inimaginable en poemas como Is 9,1-6 o 11,1-9.

6. Tritoisaías

En la última parte del libro de Isaías no se habla de David, pero sí de un personaje ungido por el Señor (61,1-3). Según Lucas, este texto se lo aplica Jesús en la sinagoga de Nazaret:

1 «El espíritu del Señor está sobre mí
porque el Señor me ha ungido.
Me ha enviado para dar
una buena noticia a los que sufren,
para vendar los corazones desgarrados,
para proclamar la amnistía a los cautivos
y a los prisioneros la libertad,
2 para proclamar el año de gracia del Señor,
el día del desquite de nuestro Dios;
para consolar a los afligidos,
los afligidos de Sión;
3 para cambiar su ceniza en corona,
su luto en perfume de fiesta,
su abatimiento en traje de gala.»

A propósito de este texto, Torrey formuló de pasada una idea interesante. Es aquí donde tenemos por vez primera la concepción del «Ungido», del Mesías, que mantuvo desde entonces el carácter ético y espiritual con que aparece en estos versos. Hasta ahora, podríamos completar a Torrey, «ungido» se había usado con minúscula, como adjetivo. Seguirá haciéndose en otros textos. A partir de ahora, se puede hablar ya de un «Ungido» con mayúsculas, en el que se depositen las mayores esperanzas. Torrey, que atribuye este texto a Deuteroisaías, considera a este profeta «el verdadero fundador de la esperanza 'mesiánica'».

Si se acepta esta interpretación, debemos reconocer que la figura del «ungido» adquiere matices nuevos. Más que como rey aparece aquí como profeta. Su poder radica en la palabra. Palabra que transmite una buena nueva, proclama, consuela. La fuerza de la palabra ya se acentuaba en Is 11,1-9. Pero aquí no es la palabra que destruye al malvado y violento, sino la que se dirige a los corazones desgarrados, los afligidos, los que sufren.

Este texto, igual que los Cantos del Siervo de Yahvé, es importante para comprender que, poco a poco, la fi-

gura del «ungido» irá adquiriendo los matices más variados. Incluso se podrá hablar de distintos «Ungidos», según la perspectiva de cada autor. Unos subrayarán sus aspectos regios; otros los proféticos; otros los espirituales.

De todos modos, no podemos valorar tanto este texto que deformemos el mensaje del Tritoisaías. Quien siga leyendo el libro advertirá que Dios y el pueblo ocupan todo el horizonte. Lo que pide la comunidad no es la venida del Mesías, sino la venida del mismo Dios. «Ojalá rasgases el cielo y bajases, derritiendo los montes» (63,19). En el c. 65, donde se describe el futuro, falta la imagen del monarca; y esto llama la atención, porque al final se recogen las palabras: «el lobo y el cordero pastarán juntos, el león como el buey comerá paja». En Is 11,1-9, esta paz paradisíaca era fruto de la actividad del vástago de Jesé. Aquí no se lo menciona. Al contrario, los «retoños» serán todo el pueblo.

Quien busque afirmaciones mesiánicas en Tritoisaías sufre una última decepción. Cuando el pueblo disperso se reúna en Jerusalén, Dios eligirá a sacerdotes y levitas (66,21). No eligirá a un descendiente de David. Y se habla de una estirpe eterna, perdurable, «como el cielo nuevo y la tierra nueva». Pero esa estirpe no es la de David, sino «la vuestra» (66,22).

7. Resumen

Sea cual sea la opinión que nos formemos sobre Deuteroisaías y Tritoisaías, en el libro se impuso la corriente teocrático-comunitaria. Esto no impidió que los textos antiguos siguiesen hablando de una figura individual, de un monarca concreto, muy fácil de ser idealizado y sublimado hasta adquirir las dimensiones del Mesías escatológico. En esta dirección se orienta el Nuevo Testamento.

En cualquier hipótesis, quienes defienden la interpretación mesiánica estricta deben reconocer que no es la más influyente en el resto del libro, y que abrió paso a una potente relectura comunitaria. Por otra parte, quienes niegan el sentido mesiánico a los textos originales deben reconocer que, con el tiempo, se convirtieron en fuente de inspiración y esperanza para los grupos mesiánicos, entre los que nos integramos los cristianos.

8. Bibliografía

En castellano pueden consultarse: L. Alonso Schökel, *Dos poemas a la paz:* EstBíb 24 (1965) 149-169; G. del Olmo Lete, *La profecía del Emmanuel. Estado actual de la interpretación:* EphMar 22 (1972) 357-385; Id., *La profecía del Emmanuel. Ensayo de interpretación:* EphMar 23 (1973) 345-361; Id., *Los títulos mesiánicos de Is 9,5:* EstBíb 24 (1965) 239-243; J. Prado, *La Madre del Emmauel: Is 7,14 (Reseña del estado de las cuestiones):* Sefarad 21 (1961) 85-114.

Sobre el mesianismo en Isaías: J. Coppens, *Les espérances messianiques du Proto-Isaïe et leurs prétendues relectures:* ETL 44 (1968) 491-498 [es una exposición y crítica de las ideas expuestas por J. Becker, *Isaias – Der Prophet und sein Buch,* SBS 30]; A. Feuillet, *Le messianisme du livre d'Isaïe. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël,* en *Etudes d'exégèse et de théologie biblique* (París 1975) 223-259; M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja (Kevelaer 1968);* H. Renard, *Le messianisme dans la première partie du livre d'Isaïe,* en *Sacra Pagina I* (París 1959) 398-407.

Sobre la reinterpretación de los oráculos en etapas posteriores a las de su redacción son fundamentales las obras de H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit.* WMANT 48 (1977) y de J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique.* 2 vols. (París 1978).

Sobre 9,1-6 es fundamental el artículo de A. Alt, *Befreiungsnacht und Krönungstag: Kleine Schriften* II, 206-225, a pesar de las correcciones a que lo ha sometido la investigación posterior.

Sobre 55,3: W. A. M. Beuken, *Isa. 55,3-5: The Reinterpretation of David:* Bijdr 35 (1974) 49-64; P. Bordreuil, *Les «graces de David» et I Maccabees ii 57:* VT 31 (1981) 73-76; A. Caquot, *Les*

«graces de David». A propos d'Isaïe 55/3b: Sem 15 (1965) 45-59; O. Eissfeldt, *The Promises of Grace to David in Isaiah 55,1-5,* en *Israel's Prophetic Heritage.* Homenaje a Muilenburg (Nueva York 1962) 196-207; W. C. Kaiser, *The Unfailing Kindnesses Promised to David: Is 55.3:* JSOT 45 (1989) 91-98; H. G. M. Williamson, *«The Sure Mercies of David»: Subjective or Objective Genitive?:* JSS 23 (1978) 31-49.

La opinión de C. C. Torrey a propósito de Is 61,1-3 se encuentra en *The Messiah Son of Ephraim:* JBL 66 (1947) 253-277.

17
El libro de Jeremías

Pocos profetas vivieron una época de cambios tan profundos con respecto a la monarquía como Jeremías. Disfrutó de uno de los mejores reyes de la historia de Judá, Josías, que concitó las mayores esperanzas del pueblo, y sufrió a una serie de reyes marionetas, canallas o cobardes. Su vida se extiende desde momentos de esplendor, que hicieron pensar en una restauración del antiguo imperio davídico, hasta el trágico instante en que el último rey, Sedecías, contempla impotente cómo degüellan a sus hijos en su presencia, antes de que a él mismo le arranquen los ojos, lo carguen de cadenas, lo destierren a Babilonia y lo encierren de por vida (Jr 52,10-11). Con esto, en poco más de veinte años (609-586 a.C.), la dinastía davídica pasa del cenit a la mazmorra. ¿Por qué este terrible castigo? ¿Queda espacio a la esperanza? Para responder a estas preguntas, estudiaremos las relaciones del profeta con los reyes de su tiempo y las afirmaciones que encontramos a lo largo del libro sobre el tema de la monarquía. Igual que en el caso de Isaías, este recorrido nos pondrá en contacto no sólo con el pensamiento de Jeremías, sino también con el de otros grupos posteriores.

1. Las relaciones de Jeremías con los reyes contemporáneos

A diferencia de otros relatos de vocación, el de Jeremías nos hace saber desde el primer momento que este profeta deberá enfrentarse «a los reyes y príncipes de Judá», como primeros adversarios entre una serie de oponentes (Jr 1,18). Y la verdad es que su libro nos informa, como ningún otro, de las relaciones entre el profeta y los distintos reyes con los que convivió.

a) Josías (626-609)

Al principio de su vida, Jeremías no debió de tener grandes problemas con el rey. El profeta, tan poco propenso a la alabanza, afirmó de Josías años más tarde que «practicó la justicia y el derecho, hizo justicia a pobres y oprimidos», demostrando un auténtico conocimiento de Dios (22,15-16). Ahora bien, una cosa es que Jeremías alabase a Josías y otra muy distinta que actuase como profeta durante su reinado. La introducción del libro afirma de manera indiscutible que su actividad comenzó el año trece del reinado de Josías (1,2; igual en 25,3), y en otras dos ocasiones se repite que Dios le comunicó su palabra en tiempos de Josías (3,6; 36,2). De acuerdo con esto, es frecuente fechar su vocación el año 627/626, lo que supone nada menos que unos dieciocho años de actividad durante el reinado de Josías, que murió en el 609.

Cada vez más autores ponen en duda la validez de estas fechas añadidas por el redactor o los redactores. Pero la mayoría sigue manteniendo la opinión tradicional. Y no falta quien, como Lohfink, piensa que la primera actuación profética de Jeremías es el discurso del templo, en el año 609, pero admite que antes de esa fe-

cha desempeñó un papel público; a esa fase «preproféti-ca» de su vida atribuye Lohfink el núcleo de los capítulos 30-31.

Efectivamente, en estos capítulos se habla claramente de la peregrinación de los israelitas a Sión en busca de Dios (31,6), y se invita a los judíos a acoger a sus hermanos del norte (31,7). Ya que no existe motivo para dudar de la autenticidad de este texto, la única época de la vida de Jeremías en que tiene sentido este ansia de reunificación es en tiempos de Josías. A partir del 609, difícilmente podía ocurrírsele a nadie invitar a los del norte a unirse con los del sur.

Por consiguiente, admito una actividad profética de Jeremías en tiempos de Josías, aunque quizá no fuese tan larga como pensaban los redactores del libro. Esto sitúa al profeta en el contexto de la reforma deuteronomista, que estuvo acompañada, incluso precedida y seguida, de una reforma política. Entre sus puntos principales se hallaba el deseo de restaurar el antiguo imperio de David. Es cierto que esto no se dice expresamente en ningún sitio. Pero en el segundo libro de los Reyes se cuentan importantes intervenciones de Josías en el antiguo Reino Norte (2 Re 23,15.19-20). Estos datos, junto con el hecho incuestionable de que Josías se enfrenta al faraón Necao en Meguido, territorio del antiguo Israel, demuestran para algunos de forma indiscutible que este rey llevó a cabo una política expansionista en el norte, aunque no llegase a establecerse allí un sistema administrativo. ¿Qué actitud adoptó Jeremías ante ella?

La respuesta debemos buscarla en los capítulos 2-3 y 30-31, dirigidos básicamente al antiguo Reino Norte (Israel) y enriquecidos más tarde por el mismo profeta y sus discípulos con una serie de oráculos a Judá. La mayoría de los comentaristas descubre en ellos el mensaje más antiguo del profeta, cuando actuó en Israel como

«misionero», durante el reinado de Josías. Era un momento muy adecuado para invitar a los antiguos israelitas a la conversión, un siglo exacto después de la desaparición del Reino Norte. En los capítulo 30-31 encuentra Lohfink un poema en siete estrofas que anuncia al Norte un futuro nuevo y lo invita a unirse al Sur, aceptando su rey (Josías) y su santuario (Sión). Según Lohfink, resulta inevitable hablar de Jeremías como de un «propagandista del rey Josías y de su política». Al analizar los textos volveremos sobre el tema.

En resumen, poco podemos decir con certeza sobre el pensamiento monárquico de Jeremías en esta primera etapa. No cabe duda de que su visión de la monarquía no es negativa, incluso podemos decir que fue claramente positiva, basada en el amor a la justicia que el profeta detectó en Josías. Más aún, es muy probable que Jeremías viese como posible y desease la reunificación política del norte y el sur en la persona de este rey.

b) Joacaz (3 meses del año 609)

El año 609, al morir Josías en la batalla de Meguido, deja tres hijos: Joacaz (Salún), Joaquín y Matanías (que más tarde recibirá el nombre de Sedecías). Si nos atenemos a los datos de 2 Re 23,31.36; 24,8.12 (que coinciden con los de 2 Cr 36,2.5.9.11), el mayor de ellos es Joaquín: contaba veinticinco años al morir su padre, mientras Joacaz sólo tenía veintitrés y Matanías diez. Ni Reyes ni Crónicas dicen por qué el pueblo no respetó la primogenitura e hizo rey a Joacaz. Los datos que conocemos de Joaquín hacen pensar en su carácter despótico; dadas las circunstancias excepcionales, es posible que los judíos prefiriesen al segundo de los hermanos. Sin embargo, si el pueblo se había forjado algunas esperanzas, pronto se vendrían abajo. Tres meses más tarde, a su vuelta de su campaña en el norte, el faraón Necao lo

deporta a Egipto. Jeremías pronuncia con este motivo unas trágicas palabras, asegurándole que no volverá a ver su tierra natal (22,10-12).

c) Joaquín (609-597)

Con Joaquín (609-598) comienzan los auténticos problemas de Jeremías. El famoso discurso del templo (7,1-14), pronunciado el mismo año de la subida al trono, no ataca directamente al rey, pero a éste no pudo resultarle muy agradable. También muchos jerosolimitanos se pusieron en contra del profeta, que corrió peligro de muerte (c. 26). Poco después ocurre un hecho decisivo. En los primeros años de su reinado, con una economía empobrecida por los fuertes tributos a Egipto, Joaquín decide construir un nuevo palacio; a falta de dinero, con injusticias. Jeremías lo denuncia duramente y le anuncia el final despreciable de un mulo, arrastrado fuera de la ciudad, sin que ninguno de sus súbditos lo llore (23,13-19).

Estalla así un enfrentamiento que alcanza su punto culminante en diciembre del 605/604; de esto tenemos un magnífico relato en el capítulo 36. Durante los últimos meses, Jeremías, por orden de Dios, ha ido dictando a Baruc los oráculos pronunciados desde que comenzó su actividad profética en tiempos de Josías. Con ese volumen se pretende que el pueblo, al escuchar sus amenazas, cambie de conducta y se convierta. Ese mes de diciembre, Baruc lo lee ante el pueblo y en presencia de las autoridades, que deciden darlo a conocer al rey. En un solo día, la palabra de Dios recorre un camino ascendente, desde la plaza pública hasta los aposentos reales. Pero Joaquín, a medida que lo escucha, va rompiendo el escrito con el cortaplumas y tirándolo al fuego del brasero. Luego manda arrestar a Jeremías y a su secretario, pero consiguen escapar y permanecen ocultos. En este

contexto encontramos un oráculo que condena a Joaquín y a su descendencia de forma definitiva:

> «Así dice el Señor a Joaquín, rey de Judá: No tendrá descendiente en el trono de David; su cadáver quedará expuesto al calor del día y al frío de la noche. Castigaré sus crímenes en él, en su descendencia y en sus siervos...» (36,30-31).

El mayor argumento en favor de la autenticidad de este oráculo es que no se cumplió: a Joaquín le sucedió su hijo Jeconías, aunque sólo fuese por tres meses. Y, si admitimos la autenticidad, resulta difícil valorar su extraordinaria importancia. De un plumazo, Jeremías acaba con la tradición davídica. Para nosotros, que conocemos la historia posterior, resulta fácil eludir el problema diciendo que a Joaquín le sucedió en el trono su hermano Matanías (Sedecías), que era descendiente de David sin serlo de Joaquín. Pero Jeremías no podía saber esto con seis años de anterioridad (y no se invoque la inspiración profética, que no tiene nada que ver con la adivinación del futuro). En cualquier caso, advertimos en este oráculo una diferencia muy notable con respecto al de Natán. En 2 Sm 7 se dice que si algún descendiente de David «se tuerce, lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres, pero no le retiraré mi lealtad como se la retiré a Saúl, al que aparté de mi presencia» (v. 15). Lo importante es la lealtad de Dios a David y a su dinastía. Jeremías ve las cosas de forma muy distinta. Dios puede cortar con el descendiente de David tan radicalmente que termine retirándole su lealtad y apartándolo de su presencia y de su tierra. A lo sumo, podrá considerarse importante que el pueblo tenga un rey, pero no que sea descendiente de David.

No conocemos con certeza la actividad del profeta en los últimos años de Joaquín. Es probable que interviniese el año 603, cuando Nabucodonosor hizo pagar tri-

buto a Judá, y el 600, cuando Joaquín se rebeló contra Babilonia.

d) Jeconías/Konías (3 meses del 597)

Esta rebelión le llevaría a la muerte y ocasionaría el destierro de su hijo, Jeconías, que sólo llegó a reinar tres meses (2 Re 24,8), o tres meses y diez días (2 Cr 36,9). Poco después de subir al trono parece que pronunció Jeremías un oráculo contra él. La mayoría de los comentaristas lo descubre en 22,24:

> «Por mi vida, oráculo del Señor, aunque Konías [hijo de Joaquín, rey de Judá] fuese un anillo en mi mano derecha lo arrancaría de allí».

Es fácil comprender el sentido de estas palabras. Si Jeremías había anunciado a Joaquín que ninguno de sus descendientes se sentaría en el trono de David, la subida al trono de Jeconías debió desconcertarle. Pero este nuevo oráculo reafirma lo dicho años antes.

Y esto queda aún más claro después de la primera deportación a Babilonia (año 598/597). Matanías, hermano de Joaquín, ha subido al trono con el nombre de Sedecías. El pueblo se divide. Unos consideran que el rey legítimo es el desterrado, Jeconías; otros, que su tío, Sedecías. Y el profeta interviene destruyendo falsas ilusiones. Frente al pueblo, que se pregunta: «¿Es Konías una vasija despreciable, un cacharro inútil? ¿Por qué lo expulsan y arrojan a un país que desconoce?», Jeremías, con una introducción solemne, afirma algo todavía más grave: no sólo no volverá, sino que ni siquiera se sentará en el trono un descendiente suyo:

> «¡Tierra, tierra, tierra!, escucha la palabra del Señor: Así dice el Señor: Inscribid a ese hombre como estéril, co-

mo varón malogrado en la vida, porque de su estirpe no se logrará ninguno que se siente en el trono de David para reinar en Judá» (22,29-30).

e) Sedecías (597-586)

Lo dicho anteriormente no significa que Jeremías fuese un entusiasta de Sedecías. Muchos comentaristas piensan que se opuso a él desde que subió al trono. En ese momento, el rey Nabucodonosor cambió el nombre de Matanías por el de Sedecías («El Señor es mi justicia»). No sabemos qué pasó por la mente del profeta. Algunos sitúan en este contexto el importante oráculo de 23,5-6, aunque su autenticidad es discutida.

Las relaciones con Sedecías no fueron tan malas como con su hermano, Joaquín. Pero tampoco dejaron de ser tremendamente conflictivas, sobre todo en los momentos finales del asedio (5 de enero del 587 a 19 de julio del 586), cuando lo acusan de traidor a la patria y lo encarcelan. Es cierto que Sedecías –a diferencia de Joaquín– no odia al profeta; incluso lo consulta a gusto (37,17) y lo ayuda (37,21; 38,10); pero su debilidad frente a los dignatarios de Judá (38,5) provocará numerosos sufrimientos a Jeremías.

Estos datos no son simple anécdota. Debemos tenerlos presentes al enjuiciar la actitud promonárquica o antimonárquica del profeta. Los últimos reyes que conoció no ayudaban a forjarse grandes ilusiones ni esperanzas sobre la monarquía. Pero más que las relaciones personales de Jeremías con cada uno de los reyes nos interesan las ideas sobre la dinastía davídica y el mesianismo. Es frecuente que los comentaristas aislen del contexto una serie de afirmaciones para discutir su autenticidad y esbozar la posible evolución ideológica del profeta en este tema. Considero más objetivo, y más conforme con

el mensaje de la redacción última del libro, analizar esas afirmaciones dentro de su contexto.

2. Estudio de los textos

Prescindiendo de alusiones esporádicas (1,18; 2,8; 10,21), el libro de Jeremías trata el tema de la monarquía en tres momentos: 1) en una pequeña colección, que lleva por título «A la casa real de Judá» (21,11-23,8); 2) en la colección conocida generalmente como «Librito de la consolación» (cc. 30-31); 3) en el c. 33, que es como un apéndice al «Librito de la consolación».

I. Oráculos «a la Casa real de Judá» (21,11-23,8)

El hecho de que la colección (exceptuando 22,8-9 y 23,3.7-8) sea bastante coherente desde el punto de vista temático no significa que su estudio resulte fácil. Sólo la lectura repetida permite captar su riqueza. Para facilitar la tarea, es útil proceder de lo particular a lo general.

Comienza con dos oráculos generales (21,11-14 y 22,1-9), en los que Rudolph sólo considera auténticos los versos 21,11-14 y 22,6-7. Dos temas capitales resuenan en estos oráculos: el de la justicia y el del castigo. Si la Casa Real no practica lo primero, deberá enfrentarse a lo segundo.

«Id temprano a administrar justicia,
librad al oprimido del poder del opresor,
si no queréis que mi cólera estalle como fuego
y arda inextinguible por vuestras malas acciones» (21,12).

Un añadido posterior afirma de manera aún más clara que la única garantía de subsistencia que posee la dinastía davídica es «librar al oprimido del opresor, no explotar al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramar sangre inocente en este lugar (el palacio)» (22,3). Se-

gún Jeremías, las promesas de Dios no son incondicionales. El Señor siempre conserva su libertad soberana y, a cambio de sus beneficios, exige una respuesta ética. Jeremías ya había afirmado esto a propósito del templo (7,1-14). Ahora aplica el mismo principio a la dinastía davídica: si no practica la justicia «juro que este palacio se convertirá en ruinas» (22,5).

A continuación encontramos tres oráculos dirigidos a reyes concretos: Joacaz/Salún (22,10-12), Joaquín (22,13-19) y Jeconías (22,20-30). De los tres, el más famoso y claro es el dirigido contra Joaquín; además de criticarlo, indica quién es el monarca ideal: el que, como Josías, «practicó la justicia y el derecho, hizo justicia a pobres e indigentes» (v. 15b.16a). Esto es compatible con «comer, beber y pasarlo bien» (15a). Lo que resulta intolerable es que el rey sólo tenga «ojos y corazón para el lucro, para derramar sangre inocente, para el abuso y la opresión» (v. 17).

La colección termina volviendo al estilo general de la primera parte (23,1-8). Después de denunciar a los reyes precedentes, que «dispersaron mis ovejas, las expulsaron y no hicieron cuenta de ellas» (vv. 1-2), Dios mismo interviene para congregar de nuevo a su rebaño (v. 3) y le señala nuevos pastores (v. 4). De forma un tanto sorprendente, nos encontramos a continuación este oráculo:

El vástago justo (23,5-6)

«Mirad que llegan días –oráculo del Señor–
en que daré a David un vástago justo.
Inaugurará un reinado triunfal
y administrará la justicia y el derecho en el país.
En sus días se salvará Judá, Israel vivirá en paz,
y le darán el título 'Señor, justicia nuestra'».

El oráculo comienza con una imagen vegetal: «daré a David un vástago». Algo parecido a lo que se afirma en

Is 11,1: «saldrá un renuevo del tocón de Jesé». La metáfora, usando el mismo término de Jeremías, «vástago», reaparece en Zac 3,8 y 6,12. Hay quienes piensan que la imagen del «vástago» es de Jeremías e influye en Zac 3,8; 6,12 (Dommershausen); otros la consideran original de Zacarías, juzgando tardío el texto de Jeremías (Fullerton, Mowinckel).

De este «vástago» se dice que es *ṣaddîq*. Tres interpretaciones se han propuesto: 1) «justo» (la más frecuente); 2) «auténtico», en el sentido de que honra a su antepasado y no es un débil como Sedecías (Rudolph); 3) «legítimo» (Swetnam). McKane insiste en que el sentido de «justo» no se debe abandonar a causa del contexto, donde se acentúa tanto el tema de la justicia.

Sigue el oráculo afirmando que este vástago justo «inaugurará un reinado triunfal». Esta traducción, que puede parecer demasiado libre, exige justificación. El profeta usa una expresión extraña, *ûmalak melek*, que no es suficientemente valorada por los comentaristas. Hay que tener en cuenta el contexto en que se usa. La construcción *mlk melek* la encontramos en Jue 9,6 (Abimelec); 1 Sm 8,22; 12,1; 15,11 (Saúl); 2 Re 8,20 (los edomitas); Is 7,6; (intención de los coaligados contra Judá); 32,1 (rey futuro); Jr 23,5 (rey futuro); 37,1 (Sedecías). Si exceptuamos el caso de Sedecías, siempre está relacionada con el intento de instaurar la monarquía (Abimelec, Saúl, edomitas), con una nueva dinastía (Is 7,6), o con el rey futuro (Is 32,1; Jr 23,5). Esto da al texto un valor muy fuerte, en el sentido de un comienzo radicalmente nuevo. Es lo que he querido expresar con «inaugurará un reinado».

El modo de gobierno lo entienden los comentaristas de forma muy distinta: 1) «será sabio» (Knabenbauer); 2) «actuará inteligentemente» (König, Thompson), «se mostrará inteligente» (Giesebrecht); 3) cumplirá su mi-

sión con eficacia y éxito (Rachi, Kimchi, McKane); 4) «será piadoso» (Cornill).

La idea de que los reyes deben ser «sensatos», «inteligentes», se encuentra en Sal 2,10. Pero es más probable que el autor tenga presente la tradición de David, en la que se afirma que «tuvo éxito» *militarmente* (1 Sm 18,5.14.15.30). El mismo sentido de éxito militar se advierte en el caso de Josué (Jos 1,7.8), y también en el de Ezequías (2 Re 18,7), ya que inmediatamente después se dice que «se rebeló contra el rey de Asiria y no le rindió vasallaje». En sentido más general se dice que Salomón «tendrá éxito en todas sus empresas». Esta idea del éxito militar del futuro rey no la tienen en cuenta los comentaristas, pero encaja muy bien en el contexto del oráculo, ya que a continuación se dice que «en sus días se salvará Judá, e Israel descansará en paz». Por consiguiente, aunque es cierto que el oráculo no acentúa el aspecto militar del nuevo rey, este matiz no está ausente por completo, en contra de lo que muchos afirman.

Un nuevo aspecto de la actividad del rey es que «instaurará la justicia y el derecho». Es uno de los aspectos fundamentales en el ejercicio de la realeza, como indicaba el Salmo 72 y se espera del retoño de Jesé en Is 11.

En resumen, la presentación del rey se inspira en David (cf. 1 Sm 18,14.15; 1 Re 2,3; 2 Re 18,7). No se le atribuyen rasgos prodigiosos, pero se afirma la seguridad militar y la recta administración de la justicia que tendrá su reinado.

Curiosamente, el oráculo termina por donde debería haber comenzado: con la imposición del nombre. Quizá para indicar que no se trata de un proyecto (que podría fracasar como tantos otros), sino de una realidad. El nombre insiste en lo que ya se dijo desde el principio: Yahvé es el autor de todo, la causa de nuestra justicia. A

propósito de este nombre se discute mucho su sentido y dónde se inspira.

Con respecto al significado, si prescindimos de teorías un tanto exóticas, sólo quedan dos interpretaciones válidas: 1) a través del rey futuro Dios traerá la salvación, felicidad, etc. (Buhl, Duhm); 2) el nombre implica el doble aspecto de restablecimiento de la justicia y creación de salvación (König, Rudolph, Volz).

¿Dónde se inspira el autor para este nombre? 1) Según unos, el nombre procede de una profecía mesiánica que corría por entonces y se lo apropia Sedecías para ganarse la simpatía de los grupos proféticos (Gressmann); 2) el nombre lo inventa Jeremías, pensando en Sedecías, y éste se lo apropia al subir al trono (Klausner, Malamat; Sekine como posible); 3) el nombre lo inventa Jeremías, y Nabucodonosor se lo aplica a Sedecías (Caquot); 4) el nombre lo crea Jeremías polemizando contra el de Sedecías (Penna, Bright, Palatty, Rudolph, Sellin); 5) el nombre se basa en la ideología monárquica judía, que subraya el tema de la justicia, y no hay que relacionarlo con Sedecías (Herrmann, McKane, Nicholson).

La autenticidad del oráculo es muy discutida: 1) Quienes la defienden aducen los siguientes argumentos: los redactores reelaboran este oráculo en 33,15-16; la imagen del rey coincide con la mentalidad de Jeremías; no insiste en la felicidad nacional; el título «vástago/germen» lo usa Zac 3,8; 6,12, y debe ser anterior. 2) Quienes la niegan, aducen dos clases de motivos: a) de tipo ideológico: Jeremías no tenía buena opinión de los reyes como para esperar de uno de ellos la salvación; el texto refleja la situación del exilio, no hay rey; la fe mesiánica no es típica de los grandes profetas (Volz); b) de tipo literario: la expresión *ne'um Yhwh* no ocupa el lugar habitual en los oráculos auténticos; la expresión *hinne yamîm ba'îm* («mirad que llegan días») es típica de períco-

pas añadidas (9,24[25]; 16,14; 23,7; 30,3; 31,27.31.38; 33,14); *ṣedeq* nunca lo usa Jeremías; afinidades de vocabulario con Ez 34,23-24.29 y 37,24, así como con Deuteroisaías; los ecos de este pasaje se encuentran en textos postexílicos (Jr 33,14-16; Zac 3,8; 6,12-13).

De acuerdo con lo anterior, el oráculo es datado en momentos muy distintos: 1) en tiempos de Joaquín (Reinke, Sekine); 2) durante el reinado de Sedecías (Lindblom, McKenzie, Palatty, Seybold, Thompson); 3) durante el exilio o postexilio (McKane, Mowinckel, Nicholson, Raurell, Volz).

¿Podemos calificar Jer 23,5-6 de texto mesiánico, referente al monarca ideal de los últimos tiempos? No es claro. En cualquier caso, las expresiones usadas por el profeta son mucho más sobrias que las de Isaías o Miqueas. Se mueven en un plano muy realista, y más que fijarse en cualidades sobrenaturales o sobrehumanas se centra en la actividad del monarca futuro y en el bienestar que traerá al país. Cornill quizá exagere cuando escribe: «A este Mesías sólo se le atribuyen cualidades puramente éticas: no se dice nada de acciones militares ni de éxitos políticos; quien tenemos ante nosotros no es un héroe victorioso ni un conquistador afortunado, sino un rey justo y piadoso, que implanta el derecho y la justicia en el país» *(Das Buch Jeremia,* 264). Ya hemos visto que el texto no excluye los triunfos militares. Pero la sobriedad del poeta es llamativa.

La interpretación mesiánica del pasaje es clara en la tradición judía. En Midrás *Eikah Rabbati,* redactado en Palestina en la segunda mitad del siglo VII d.C., se dice sobre Lam 1,16 & 1: «¿Cuál es el nombre del Mesías? Según R. Abba bar Kahana, Yahvé es su nombre, porque se dice en Jr 23,6: Y he aquí el nombre con que se lo llamará: Yahvé nuestra justicia». La misma idea se encuentra en el Talmud de Babilonia *Baba Bathra* 75 b y

en el Midrás *Tehillim*, a propósito de Sal 21,1,2. En *Pesiqta Zutharta* sobre Gn 49,8, p. 235: «Se dice en Is 11,10: Hacia él se volverán los pueblos. Se trata del Rey Mesías, y se dice en Jr 23,5: Suscitaré a David un germen justo...». Kimchi, en su comentario a Jr 23,5 y 33,15: «Un germen justo: es el Mesías». Véase también la Glosa de R. Samuel Edels sobre el Talmud, Pesahim, fol 54 a y Nedarim, fol 39b. Esta interpretación es la habitual entre los antiguos y también frecuente entre los modernos: Asensio, Dommershausen, Lindblom, Nötscher, Palatty, Rosenmüller, Thompson.

Existen otros puntos de vista: 1) Jeremías piensa en Sedecías, pero más tarde proyecta su esperanza en el futuro (Klausner); 2) la profecía se cumple en Zorobabel; 3) en Zorobabel y en Cristo; 4) espera un rey davídico, pero el texto no es mesiánico en sentido estricto (König, Petitjean, Rudolph, Wambacq); 6) «vástago» se refiere a una serie de reyes (Graf, ¿Vittonatto?).

II. El librito del consuelo (Jr 30-31)

El carácter de esta colección es más variado. No se centra en un solo tema (la monarquía), sino que recoge una serie de tópicos: consuelo, vuelta del país extranjero, restauración. Además, como ya indicamos al hablar de las relaciones de Jeremías con Josías, estos capítulos, dirigidos inicialmente al Reino Norte, fueron retocados más tarde para aplicarlos al destino de Judá. Encontramos aquí oráculos de época muy distinta. Prescindiendo del orden en que los ofrece el libro actualmente, es preferible presentarlos en su posible orden cronológico.

El jefe enigmático (30,20-21)

Estos versos pueden tener cierta importancia en el estudio del tema. Aunque algunos los silencian (Sey-

bold), o se limitan a mencionarlos de pasada (König, Becker), otros le otorgan distinto valor.

«Serán sus hijos como antaño, asamblea estable ante de mí;
castigaré a sus opresores, de ella saldrá su príncipe,
de ella nacerá su jefe, y yo lo acercaré hasta mí;
¿quién, si no, osaría acercarse a mí?» (30,20-21).

El texto comienza hablando del pueblo. Se encardina en esa tradición en la que lo importante no es el rey, ni la dinastía davídica, sino la comunidad. Sólo cuando se ha hablado de su estabilidad y de la desaparición de sus opresores se pasa a hablar del jefe. El profeta evita el título de rey *(melek)* para recoger uno antiguo *('addîr)* y otro más reciente *(mošel).* Pero lo más importante es que ya no será un extranjero sino un nativo, como pedía Dt 17,15: «Nombrarás rey tuyo al que elija el Señor tu Dios; nombrarás rey tuyo a uno de tus hermanos, no podrás nombrar a un extranjero que no sea hermano tuyo». Basta pensar en el siglo de dominación extranjera padecido por Israel desde el año 721 para comprender la importancia de esta promesa. El oráculo termina con una afirmación inesperada: «y yo lo acercaré a mí». No es raro que los textos monárquicos hablen de la relación del protagonista con Dios. Pero aquí encontramos una terminología y unas imágenes más típicas del sacerdote que del rey (ver Ex 19,22). Cuando Dios acerca uno hacia sí, lo elige para una función sagrada. Por lo tanto, el jefe del que habla el texto será un elegido y un consagrado. Nadie puede arrogarse esta dignidad, como hicieron reyes y dinastías anteriores indebidamente. Precisamente el contraste entre la teoría y la praxis histórica del Reino Norte justifica que el profeta polemice contra esta conducta en las palabras finales del v. 21.

Para Lindblom, éste es uno de los dos textos jeremianos que hablan del gobernante futuro; su principal función es representar al pueblo ante Yahvé, pues, a di-

ferencia de la gente normal, tendrá acceso al Señor. «El carácter sagrado de este jefe, que no es llamado 'rey', es manifiesto. Parece que es considerado como el primer jefe tras la fundación de la nueva comunidad. Su relación con el rey mesiánico de Jerusalén es oscura» *(Prophecy in Ancient Israel,* 374). También Klausner piensa que en la descripción de una época maravillosa no puede faltar la imagen de un noble rey, lleno del temor del Señor, que gobernará sobre Judá e Israel» *(The Messianic Idea,* 110). Sellin, por su parte, lo refiere también al gran jefe del futuro, subrayando su carácter sacerdotal, en la línea del Salmo 110.

En cambio, Lohfink no ve en este texto una descripción del jefe ideal futuro, sino del rey que las tribus del norte pueden aceptar en el presente: Josías. El poema en el que se inserta este verso pretende mover a Israel a aceptar la monarquía davídica; pero, en vez de subrayar el poder de la dinastía –actitud que habría resultado poco oportuna–, Jeremías se fija en la relación del rey con Dios.

El Targum interpretó el texto mesiánicamente, añadiendo la idea de la revelación del Mesías: «Y *su rey* será ungido de entre ellos, *y su Ungido se revelará entre ellos;* y yo los acercaré, y ellos se unirán a mi servicio. Porque, ¿quién es aquel cuyo corazón se complace en acercarse a mi servicio? dice el Señor». La interpretación mesiánica se encuentra también en el Talmud de Babilonia, Sanhedrin folio 98b: «Rabí Nahmán dijo: Si el Mesías está entre los vivos, es semejante a mí, porque está escrito en Jr 30,21: Su príncipe será uno de los suyos y su dominador saldrá de su seno». Entre los cristianos aparece ya en san Jerónimo, pero falta en Teodoreto, que ve el cumplimiento de la profecía en Zorobabel y Josué. Entre los modernos la encontramos en Gressmann, que ve aquí la imagen de un Mesías sufriente, en la línea de Is 53, y Kraus. Niegan la referencia mesiánica

Schnurrer, Rosenmüller, Aytoun, Rudolph, Volz; la pone muy en duda Thompson.

La nostalgia de David (30,8-9)

«Aquel día romperé el yugo de tu cuello
y haré saltar las correas;
ya no servirán a extranjeros,
servirán al Señor, su Dios,
y a David, el rey que les suscitaré».

El texto tiene gran valor por su semejanza con Os 3,5. Refleja la existencia de una mentalidad que ha intentando introducirse en distintos libros para dejar constancia, aunque sea casi de pasada, de esta esperanza monárquica.

La interpretación mesiánica se encuentra en el Targum de Jonatán: «Y servirán delante del Señor su Dios, y *obedecerán al Ungido, el hijo de* David, su rey, al que les suscitaré». Entre los judíos la encontramos en Zohar y la mantiene Kimchi: «Este es el rey Mesías, que reinará en la casa de David y por eso recibe su nombre». Entre los cristianos, la interpretación mesiánica está ya atestiguada en Jerónimo y Teodoreto, y continúa hasta autores modernos como Rosenmüller, Volz y Rudolph, aunque no hay unanimidad. Al existir serias dudas sobre su autenticidad, este texto no lo comentan a veces los autores que estudian la concepción mesiánica de Jeremías.

Un texto malinterpretado por san Jerónimo

San Jerónimo aplicó 31,22 a la concepción virginal de Jesús en el seno de María: «... absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu, femina circumdabit virum gremio uteri sui... Notandum quod nativitas Salvatoris atque conceptus Dei creatio nuncupetur» *(In Jeremiam,*

PL 24, 880s). También fue interpretado mesiánicamente por numerosos autores de siglos pasados, pero ha dejado de serlo, aunque Heinisch todavía mantiene la teoría en 1955. Las opiniones anteriores las resumen muy bien Rosenmüller y A Lapide. Sobre el tema puede consultarse: A. Condamin, *Le texte de Jérémie XXXI,22 est-il messianique?:* RB 6 (1897) 396-404; E. Jacob, *Femisme ou Messianisme: A propos de Jérémie 31,22:* en *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (Fs. W. Zimmerli), ed. por H. Donner y otros (Gotinga 1977) 179-184; E. Nácar, *Sobre la interpretación de «Femina circumdabit virum» (Jer 31,22):* EstBib 1 (1942) 405-436.

III. Oráculos de salvación (c. 33)

Muy relacionados con el librito del consuelo, unidos materialmente a él, se encuentran los cc. 32-33, con distintos oráculos de salvación. En el c. 33 reaparece con fuerza el tema monárquico y davídico.

Restauración de la dinastía (33,14-17)

«Mirad que llegan días –oráculo del Señor–
en que cumpliré la promesa que hice
a la casa de Israel y a la casa de Judá.
En aquellos días y en aquella hora
suscitaré a David un vástago legítimo
que hará justicia y derecho en la tierra.
En aquellos días se salvará Judá
y en Jerusalén vivirán tranquilos,
y la llamarán así: 'Señor nuestra justicia'.
Porque así dice el Señor:
No faltará a David un sucesor
que se siente en el trono de la casa de Israel».

El texto, muy parecido a 23,5-6, tiene algunas variantes de interés. Quien recibe el nombre de «Señor nuestra justicia» no es el rey futuro, sino Jerusalén. Pero la idea

fundamental, el cumplimiento de la antigua promesa, se mantiene con todo convencimiento.

La alianza con David (33,20-22)

«Así dice el Señor:
Si puede romperse mi alianza con el día y la noche,
de modo que no haya día y noche a su tiempo,
también se romperá la alianza con David, mi siervo,
de modo que le falte sucesor en el trono,
y la alianza con los sacerdotes y levitas, mis ministros.
Como las estrellas del cielo, incontables,
como las arenas de la playa, innumerables,
multiplicaré la descendencia de mi siervo David
y de los levitas que me sirven».

Este texto reviste gran interés por dos motivos. La alianza con David es vista en paralelo con la alianza con sacerdotes y levitas. Lo cual demuestra que el texto procede de sectores levíticos y sacerdotales, y son ellos los que alientan esta esperanza de restauración de la monarquía davídica. Y están tan convencidos de ella, que consideran tan imposible que falle como imposible que falten el día y la noche. Por otra parte, lo que se espera no es un rey sobrehumano, sino una sucesión de monarcas, incontables, innumerables como las estrellas y la arena de la playa. La fórmula de la promesa a Abrahán se usa en este caso para hablar de la descendencia de David.

Las dos familias (33,23-26)

«El Señor dirigió la palabra a Jeremías:
¿No oyes lo que dice este pueblo?
'Las dos familias que el Señor había elegido
las ha rechazado'.
Así desprecian a mi pueblo y no lo consideran nación.
Así dice el Señor:
Como es cierto que creé el día y la noche

y establecí las leyes del cielo y la tierra,
también es cierto que no rechazaré
a la estirpe de Jacob y de mi siervo David,
dejando de escoger entre su descendencia
los jefes de la estirpe de Abrahán, Isaac y Jacob.
Porque cambio su suerte y les tengo compasión».

Aunque las palabras son muy parecidas, hay notables diferencias con el oráculo anterior. El punto de partida no queda claro si es una queja de los israelitas, reprochando a Dios el que haya rechazado al pueblo y a la dinastía, o si es la burla de otros pueblos. Sentimientos de haber sido abandonados por Dios los encontramos en Israel durante las épocas exílica y postexílica. Lo interesante es que el destino de las dos familias (Jacob y David) aparece estrechamente unido. Sin pueblo, no hay monarquía; sin monarquía, no hay pueblo. Dios, como en el caso anterior, aludiendo de nuevo a la estabilidad de las leyes de la naturaleza, promete que no faltarán descendientes a David que gobiernen a la estirpe de Abrahán. De nuevo nos encontramos ante una pluralidad de reyes que se suceden, no ante un monarca definitivo.

El interés de estos textos del c. 33 radica en que ofrecen una perspectiva del pensamiento postexílico. Recientemente, Yohanan Goldman ha relacionado este capítulo con la época de Zorobabel y de los profetas Ageo y Zacarías (hacia los años 520-515). Sin duda, muchas ideas coinciden. Se acepte esta datación, o se piense que estos oráculos proceden del siglo V, lo importante es que confirman la existencia de sectores en los que sigue viva la promesa hecha a David y piensan que el compromiso de Dios es tan firme y estable que puede compararse con las leyes que rigen el día y la noche. Pero la esperanza que alientan estos grupos es de simple restauración de la dinastía, con reyes que nacen, mueren y se suceden unos a otros. En ningún momento se piensa en un monarca

ideal, definitivo, que ponga fin a una historia de sufrimientos.

3. Resumen

En el libro de Jeremías ocurre algo parecido a lo que advertiremos en el de Oseas. Si nos fijamos en el profeta, resulta difícil valorar sus afirmaciones. Su crítica a los reyes concretos es muy dura. Sólo alaba a uno de ellos, Josías, y después de muerto. Jeremías conoce la tradición davídica, la promesa de Natán. Pero no parece demasiado entusiasta de ella. Subraya el carácter condicionado de tal promesa, que sólo se mantendrá si los reyes practican el derecho y la justicia. Incluso podríamos preguntarnos si Jeremías no termina rechazando a la dinastía davídica por completo.

La misma oscuridad reina con respecto a su concepción del rey futuro. Así se explican opiniones tan opuestas como las de Lindblom («En Jeremías encontramos por vez primera la idea del rey mesiánico en sentido estricto») y Volz (el mesianismo iría contra la concepción universalista de Jeremías y contra su idea del dominio absoluto y exclusivo de Dios). Numerosos autores adoptan una postura intermedia: Jeremías concedió relativa importancia a la monarquía davídica hasta que, en un momento determinado de su vida, considera que Dios ha roto definitivamente su pacto con David.

Pero los discípulos, o los redactores finales, con una visión diferente, hicieron leves retoques, acentuando el tema en 30,8-9 y 33,15. Ni siquiera así consiguieron evitarnos la impresión de que la figura del rey desempeña un papel muy poco relevante en el libro de este profeta. Pero no admite discusión que el libro testimonia una esperanza firme en la restauración de la dinastía (especialmente el c. 33). Quizá fue esta esperanza la que movió a terminar el libro con la referencia a la liberación de Jeco-

nías (52,31-34). Esto nos enseña a distinguir entre esperanza de restauración y esperanza estrictamente mesiánica.

4. Bibliografía

Sobre el mesianismo en Jeremías: M. J. Canet Blasco, *La experiencia mesiánica en Jeremías:* Cuadernos del Pontificio Colegio Español 2 (1955) 39-61; A. Colunga, *Los vaticinios mesiánicos de Jeremías:* CiTom 61 (1941) 5-36 (usa un concepto muy amplio de mesianismo y no se plantea el problema desde un punto de vista histórico-crítico); J. G. Baldwin, *semah as a technical term in the prophets:* VT 14 (1964) 93-97; J. Coppens, *L'esperance messianique à la veille et au lendemain de l'exil,* en *Studia Biblica et Semitica T. C. Vriezen dedicata* (Wageningen 1966) 46-61, especialmente 47-54; W. Dommershausen, *Der «Spross» als Messias-Vorstellung bei Jeremia und Sacharja:* TüTQ 148 (1968) 321-341; Y. Goldman, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie,* OBO 118 (Friburgo - Gotinga 1992); P. Palatty, *Messianism in Jeremiah 23,1-15:* BibBh 13 (1987) 89-99; A. Penna, *Il Messianismo nel libro di Geremia:* XVIII Settimana Biblica Italiana (Brescia 1966) 135-178; F. Raurell, *¿Desacralización de la dinastía davídica en Jeremías?:* EstFranc 72 (1971) 149-163; M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja,* 279-85; L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen* III, 414-602; M. Sekine, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia:* VT 9 (1959) 47-57; G. Vittonatto, *Il pensiero mesianico di Geremia nello sviluppo storico del messianismo:* RivBib 6 (1958) 338-52.

El artículo de N. Lohfink al que hago alusión es: *Der junge Josia als Propagandist und Poet:* BETL 54 (1981) 351-368.

18
El libro de Ezequiel

Contemporáneo de Jeremías, más joven que él, Ezequiel padeció en propia carne la política funesta de los últimos reyes judíos. El año 598 fue deportado a Babilonia junto con Jeconías, mientras en Judá subía al trono Sedecías. Con el rey exilado no tuvo relación en el destierro. De Sedecías sólo le llegaban noticias sueltas, más bien desalentadoras. Es lógico que en Ezequiel no encontremos, al contrario que en el caso de Jeremías, recuerdos de contactos directos con los monarcas de su tiempo.

El tema de la monarquía y de la esperanza de su restauración no lo trata con la frecuencia ni la claridad deseables. En el c. 17 tenemos la alegoría del águila y el cedro, en la que se reflejan las oscilaciones políticas de Judá entre Babilonia y Egipto. La monarquía, simbolizada al principio por el cedro, pierde fuerza hasta quedar representada por una vid de pequeña talla. Incluso ésta será arrancada de raíz y se perderá. Así lo afirman los vv. 1-10 y el comentario en prosa de 11-21. Pero, a partir del v. 22, cambia la situación. Nos encontramos ya en el futuro, y Dios promete que va a plantar un nuevo cedro, magnífico, bajo el que se acogerán todos los pájaros y aves.

«Tomaré una guía del cogollo
del cedro alto y encumbrado;

del vástago cimero
arrancaré un esqueje
y yo lo plantaré
en un monte elevado y señero,
lo plantaré en el monte
encumbrado de Israel.
Echará ramas, dará fruto
y llegará a ser un cedro magnífico;
anidarán en él todos los pájaros,
a la sombra de su ramaje
anidarán todas las aves.
Y sabrán los árboles silvestres
que yo, el Señor,
humillo al árbol elevado
y elevo al árbol humilde,
seco el árbol verde
y reverdezco el árbol seco.
Yo, el Señor, lo digo y lo hago.»

¿Qué significa esto? Parece referirse a la restauración de la monarquía, pero no se habla claramente de un rey futuro ni de sus cualidades. Incluso podría pensarse que Ezequiel ni siquiera habla de la restauración de la monarquía, sino de la del estado de Judá, que causará asombro a todos los países vecinos (v. 24). Las afirmaciones no resultan claras, y así se comprenden las oscilaciones de los comentaristas. Según Criado, «el universalismo de la función mesiánica está hermosamente expuesto y descrito en 17,22-24». Caquot piensa que «el mesianismo del pasaje no admite dudas», y Zimmerli encuentra en estas palabras una clara promesa mesiánica. Mucho más inseguro se muestra Coppens, y Becker cree que la afirmación puede referirse al pueblo. No admiten la interpretación mesiánica Herrmann, Cooke y Ziegler. Rehm duda mucho, y más bien se inclina a negarla. Una lectura desapasionada obliga a aplicar estas palabras a la dinastía davídica, a la que se dirige una clara promesa de restauración. Pero el texto no dice nada del Mesías definitivo.

De los reyes vuelve a hablar el c. 19. Se trata de una elegía, como indican los vv. 1 y 14. Por tanto, el capítulo no pretende valorar objetivamente la institución monárquica, sino llorar la triste situación en que ha quedado.

Muy oscuro resulta también 21,30-32. Comienza atacando al rey («vil criminal») por haber roto el pacto de vasallaje con Nabucodonosor. Esto provocará su castigo («quítate el turbante, quítate la corona») y una situación caótica. La frase siguiente, la más importante, es muy oscura. Ofrezco en columnas paralelas dos traducciones:

Biblia Jerusalén	Nueva Biblia Española
Eso es lo que haré con él,	Esto no sucederá
como jamás se vio,	
hasta que llegue	hasta que llegue
aquel a quien le corresponde el juicio;	el que ha de ejecutar la sentencia
a él se lo entregaré.	que yo le he encargado.

En la traducción de la Biblia de Jerusalén podríamos encontrar una velada alusión a un personaje futuro ideal. Sobre todo si recordamos las palabras de Gn 49,10, también en la traducción de la Biblia de Jerusalén: «No se irá de Judá el báculo, ni el bastón de mando de entre sus piernas, *hasta que venga aquel a quien le está reservado y a quien rindan homenaje las naciones»*. Ambos textos, el del Génesis y el de Ezequiel, se completan en la esperanza de un grandioso rey futuro. Así piensan Von Rad y otros muchos autores.

Sin embargo, Moran, Coppens, Criado, niegan esta pretendida relación con Gn 49,10 (que habría que traducir de forma muy distinta: «No se apartará de Judá el cetro ni el bastón de mando de entre sus rodillas *hasta que le traigan tributo y le rindan homenaje los pueblos»)* y el valor mesiánico del texto. Efectivamente, parece más

exacta la traducción de la Nueva Biblia Española: «Esto no sucederá hasta que llegue el que ha de ejecutar la sentencia que yo le he encargado». Ezequiel no se refiere a un personaje futuro, sino a Nabucodonosor, que será quien humille al rey judío. Esta idea cuadra perfectamente con el contexto (ver 21,23-27). Igual piensan Zimmerli y Becker.

Bastante más claro resulta el texto decisivo de Ezequiel, el c. 34. Partiendo de la imagen del rebaño, habla primero de cómo las autoridades (los pastores) traicionaron al pueblo, despreocupándose de él y explotándolo. Frente a esos pastores «que se apacientan a sí mismos y no apacientan mi rebaño» (v. 8) surge Dios como nuevo pastor: «yo mismo cuidaré mi rebaño y velaré por él» (v. 11). La segunda escena del capítulo (vv. 17-22) prescinde de los pastores y se fija sólo en las diferencias dentro del rebaño (ovejas y machos cabríos), donde los débiles sufren la amenaza y el desprecio de los fuertes. También en este caso interviene Dios remediando la situación. Sigue una afirmación sorprendente:

> «Yo suscitaré un pastor único que los pastoree,
> mi siervo David;
> él las apacentará, él será su pastor.
> Yo, el Señor, seré su Dios,
> y mi siervo David, príncipe en medio de ellos» (vv. 23-24).

A primera vista, esta presentación de David como pastor contradice a la de Dios como pastor, formulada poco antes. Sin embargo, como indica Mowinckel, «en la mentalidad de Israel y del Antiguo Testamento no existe oposición entre la soberanía regia de Yahvé y la del Mesías» *(El que ha de venir,* 187). Y Caquot indica que las funciones son distintas: Dios pastor reúne al rebaño y lo conduce a Palestina; David pastor cuida del rebaño tras la vuelta. En cualquier caso, aunque no haya oposición entre las funciones de Dios y la de David, el

texto no concede al nuevo David el título de «rey» *(melek)*, sino el de «príncipe» *(naśî')*.

El tema de David reaparece en 37,15-28, dentro de la acción simbólica de las dos varas. A través de ella se expresa la vuelta a la unidad política, como en tiempos de David y Salomón. Ya no serán dos pueblos, ni se desmembrarán en dos monarquías. «Un solo rey *(melek)* reinará sobre todos ellos» (v. 22). Este mensaje político ha sido completado con otras promesas de distinto carácter: purificación interior, vuelta a la tierra, nueva alianza, restablecimiento del santuario. Entre ellas, por dos veces, aparece el tema de David: «Mi siervo David será su rey *(melek)*, el único pastor de todos ellos» (v. 24), «mi siervo David será su príncipe *(naśî')* para siempre» (v. 25). El interés del texto se centra en la promesa de la unión de los dos reinos. Dentro de ella, la existencia de un solo rey sirve de símbolo y garantía a esa unidad. Lo fundamental para el autor es el pueblo, no el rey. También las promesas posteriores (v. 24-25) ponen al pueblo en primer plano. Para su bien le da Dios a David como único pastor. Ver aquí un David eterno, o un David resucitado, es ir contra el más elemental sentido común. Se trata de la descendencia davídica. Pero el autor piensa que los reyes futuros serán tan maravillosos para su pueblo como lo fue David.

Si de aquí pasamos a los capítulos finales (40-48), con su imagen de la restauración definitiva, advertimos que la figura del príncipe ocupa un puesto muy modesto. En 44,1-3 se le reconoce el privilegio de sentarse en la puerta oriental para comer. En 45,7-9 se habla del territorio que le corresponderá y se lo exhorta a no explotar al pueblo. 45,13-17.22-25 habla de su función mediadora en el culto. En 46,4-18 aparecen diversos temas. 48,21 vuelve a hablar de los territorios.

Llama la atención que a este personaje se da el título

de «príncipe» *(nasî')*, no el de «rey» *(melek)*. Para algunos se debe a que el título de rey se reserva en el libro de Ezequiel, casi sin excepción, para los grandes reyes de Mesopotamia y de Egipto; los reyes pequeños deben contentarse con el de «príncipe». En el Escrito Sacerdotal (P), éste es el título que se da a algunos representantes de las tribus. El hecho de que al salvador futuro se le aplique un título tribal y que el de rey se reserve para los grandes monarcas deja claro que Ezequiel no concibe a su salvador en la línea de los grandes imperios. La actividad del futuro gobernante se parecerá más bien a la del pastor.

Su actividad casi se limita a proveer de sacrificios para el culto. Y se da por supuesto que el príncipe no es un ser sobrehumano, sino un simple mortal, como todos los monarcas preexílicos. Se comprenden las palabras de Aytoun: «Es completamente claro que Ezequiel no piensa presentar a un 'Mesías' en el sentido técnico del término (...) Nada hay menos intrínsecamente sagrado, noble o heroico que este personaje. No es un rey ungido por Dios ni un salvador enviado desde el cielo».

En definitiva, Ezequiel acepta la monarquía como institución válida para el futuro, a pesar de los numerosos fallos de los reyes, pero no concede especial atención al tema. Como afirma acertadamente H. Meulenbelt, las declaraciones del profeta «insisten más en la salvación que en el salvador». Y Zimmerli saca el siguiente balance: «... la figura del rey futuro nunca aparece como una personalidad llena de vida, y queda muy lejos de lo que leemos en Is 9,5s; 11,1-9 e incluso en Miq 5,1-3 y Zac 9,9. El príncipe es pastor, representante de la unidad de Israel, objeto de una gloria a través de la cual reconocen los pueblos cómo Yahvé humilla y exalta. Pero en ningún sitio se dice que actúe positivamente (...) Lo único concreto es el nombre, David, al que Yahvé añade el epíteto tradicional, 'mi siervo'» (BK XIII/2, 918).

Quizá por esto, Becker se niega a interpretar mesiánicamente las afirmaciones de Ezequiel sobre los reyes futuros. Para el profeta y sus discípulos lo importante es la teocracia y el sacerdocio. El príncipe no desempeña una función salvífica, y en los capítulos 43-46.48 es «un comparsa tristemente manipulado por la hierocracia». Becker no admite que el príncipe de estos capítulos sea un personaje distinto del «David» que aparece en 34,23s y 37,22.24s. Se trata del mismo personaje, sin relieve ni especial prestigio. Si en algún momento parece adquirir un matiz más privilegiado, se debe simplemente al contexto. Quizá la postura de Becker resulte demasiado negativa. Pero es indudable que Ezequiel no figura entre los profetas entusiasmados con el mesianismo, aunque algunos lo presenten como una cumbre con respecto a profetas anteriores.

Bibliografía

Sobre el mesianismo y la monarquía en Ezequiel véase W. R. Aytoun, *The Rise and Fall of the 'Messianic' Hope in the Sixth Century:* JBL 39 (1920) 24-43; D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterojesaja.* BZAW 121 (Berlín 1971) espec. 136-141; K. Begrich, *Das Messiasbild des Ezechiel:* ZWTh 47 (1904) 433-461; A. Caquot, *Le messianisme d'Ezechiel:* Sem 14 (1964) 5-23; J. Coppens, *L'esperance messianique à la veille et au lendemain de l'exil, en Studia Biblica et Semitica T. C. Vriezen dedicata* (Wageningen 1966) 46-61; R. Criado, *¿Mesianismo en Ez 21,32?:* XXX SemBíbEsp (1970) 263-317; H. Haag, *Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie:* Studia Anselmiana 27/28 (1951) 276-285; H. Hammershaimb, *Ezekiel's View of the Monarchy,* en *Studia Orientalia.* Homenaje a J. Pedersen (1953) 130-140, publicado también en *Some Aspects of the OT Prophecy from Isaiah to Malachi* (1966) 51-62; W. Gronkowski, *Le messianisme d'Ezechiel* (París 1930); M. J. Gruentaner, *The messianic Concepts of Ezekiel:* ThSt 2 (1941) 1-18; O. Procksch, *Fürst und Priester bei Hesekiel:* ZAW 58 (1940s) 99-133; J. G. Rembry, *Le thème du berger dans l'oeuvre d'Ezechiel:* LASBF 11 (1960s) 113-144; C. R. Seitz, *Theology in Conflict,* BZAW 176 (Berlín - Nueva York 1989) 121-163.

19

El libro de los Doce Profetas y Daniel

La exégesis clásica nos habituó a desmembrar este librito en los profetas correspondientes. Los redactores judíos también tenían clara la autonomía de cada una de las partes, basada en la personalidad de los distintos profetas. Sin embargo, es interesante tomar el libro de los Doce en bloque, como unidad relativa, e ir analizando las referencias a David y la monarquía. Es como un rápido viaje a través de varios siglos, escuchando voces muy distintas y silencios significativos. Porque hay profetas que nunca tratan el tema, y ningún discípulo o redactor añadió nada de su cosecha.

De David sólo se habla en los libros de Oseas (3,5), Amós (6,5; 9,11) y Zacarías (12,7.8.12; 13,1). En Habacuc tenemos la única referencia al «ungido» (mesías) de toda la literatura profética (Is 45,1 aplica el título a Ciro). Por eso, leer los Doce de corrida es como subirse a un tobogán que nos hace atravesar cimas y simas.

1. Oseas

Oseas habla con frecuencia de los reyes y la monarquía. Pero las afirmaciones del libro resultan tan irreconciliables que unos autores consideran a este profeta el mayor enemigo de la institución monárquica, mien-

tras otros piensan que nunca la atacó sistemáticamente. Los textos referentes a este tema podemos agruparlo en tres apartados: a) condena de fallos concretos de los monarcas reinantes o anteriores a Oseas; b) condena de la institución monárquica en cuanto tal; c) esperanza de una restauración monárquica bajo un descendiente de David.

a) Condena de los fallos concretos

Hace unos años, cuando asesinaron en poco espacio de tiempo a Bob Kennedy y a Martin Luther King, muchos estadounidenses tuvieron la impresión de que el país se derrumbaba. Consideraban imposible la subsistencia de una sociedad en la que matan a líderes políticos tan significados. La opinión de estas personas nos ayuda a comprender el estado de ánimo de los contemporáneos de Oseas. Pero hemos de remontarnos mucho más atrás para entender las denuncias del profeta.

A mediados del siglo IX a.C., unos cien años antes de que Oseas comenzase su actividad, reinaba en el Norte la dinastía de Omrí. Sus últimos representantes provocaron bastante malestar en el pueblo, hasta que el general Jehú se rebeló y subió al trono tras realizar una terrible matanza (2 Re 9-10). Instauró con ello su propia dinastía, cuyo principal representante será Jeroboán II, contemporáneo del profeta. Su largo reinado supuso una época de prosperidad y estabilidad política. Pero, a su muerte, el panorama cambia por completo. Su hijo Zacarías es asesinado tras seis meses de reinado (2 Re 15,8-10). Su asesino, Salún, sólo dura un mes (2 Re 15,13s). De los cuatro reyes restantes hasta la desaparición del Reino Norte, otros dos morirán también asesinados: Pecajías (2 Re 15,25) y Pecaj (2 Re 15,30).

Si tenemos en cuenta que el último rey israelita, Oseas (homónimo del profeta), fue apresado por los asi-

rios, resulta que, de seis reyes, cinco tienen un final trágico. Y todo en el breve espacio de unos treinta años. Es fácil imaginar las conjuras, divisiones y represalias que subyacen a estas tensiones. 2 Re 15,16 recuerda de pasada un dato indignante: «Menajén castigó a Tifsaj y su término, matando a todos sus habitantes, por no haberle abierto las puertas cuando salió de Tirsá; la ocupó y abrió en canal a las mujeres embarazadas». Si así actuaban los reyes, poco podía esperarse de ellos.

Esto es lo primero que encontramos denunciado por Oseas. Al comienzo de su libro, el nombre simbólico del primer hijo contiene una dura crítica a la dinastía reinante: «Llámalo Yezrael, porque muy pronto tomaré cuentas de la sangre de Yezrael a la dinastía de Jehú» (1,4). Para valorar la crítica de Oseas en todo su alcance, conviene recordar que Jehú subió al trono como celoso yahvista, que pretendía salvar a la religión verdadera del pernicioso influjo cananeo fomentado por la dinastía de Omrí. Sin embargo, estos motivos «espirituales», de «santa cruzada», no justifican a los ojos de Oseas aquel terrible derramamiento de sangre. Esta condena se mueve a nivel de hechos, no de principios, y no supone un rechazo fundamental de la institución monárquica.

A este mismo nivel se sitúa 7,3-7, texto muy difícil de entender en sus pormenores, pero con una referencia clara a las intrigas de palacio, sus revueltas y asesinatos. También 8,4 se mueve también en la misma dirección, denunciando pecados concretos: «Nombraron rey sin contar conmigo, nombraron príncipes sin mi aprobación».

b) Condena sistemática de la monarquía

Si encontramos en el libro de Oseas afirmaciones que denuncien la instauración de la monarquía desde sus orígenes (Saúl), deberemos reconocer que este profeta no

condena sólo los fallos concretos de sus contemporáneos, o las dinastías del norte, sino que rechazó totalmente esta institución política por considerarla antidivina. En este sentido, los textos aducidos con más frecuencia son 9,15 y 13,9-11. El primero afirma:

> «Toda su maldad arranca de Guilgal; allí los aborrecí.
> Por la maldad de sus acciones los echaré de mi casa;
> no volveré a quererlos, todos sus jefes son rebeldes».

El profeta traza un arco desde el pasado hasta el futuro. El acento recae en la expulsión de la tierra («mi casa»). La tradición bíblica repite con frecuencia que Dios había «expulsado» *(garaš)* a los amorreos, cananeos, hititas, fereceos, jeveos y jebuseos (ver Ex 23,28; 33,2; 34,11; Jos 24,12.18; Jue 6,9; Sal 78,55; 80,9). Ahora, la situación da un vuelco. Dios expulsa a su propio pueblo. La causa de este cambio tan profundo es «la maldad de vuestras acciones», fórmula demasiado genérica para sacar de ella ninguna conclusión. Lo importante es que esta maldad «arranca» de Guilgal. Es como un pecado original de Israel, que motiva su expulsión de la tierra. Igual que Dios había expulsado a la primera pareja del Jardín (Gn 3,24: *garaš*), o a Caín de la faz de la tierra (Gn 4,14: *garaš*).

¿Se refiere el profeta a sucesos remotos o recientes? ¿A pecados cultuales o políticos? ¿A un hecho concreto o a una actitud? Los comentaristas no se ponen de acuerdo, y ni siquiera sabemos con certeza a qué Guilgal se refiere Oseas. Pero algo es evidente. El profeta habla de un hecho muy grave en la historia de su pueblo. Hasta el punto de que Guilgal marca desde entonces la rebelión contra Dios y el odio divino a los israelitas. Por consiguiente, no parece justo aplicar las palabras de Oseas a sucesos de su tiempo que nos resultan desconocidos, como pretende Rudolph. Más bien, de acuerdo con la mentalidad que refleja Oseas en otros pasajes, se

trataría de un hecho famoso del pasado lejano. ¿Podemos concretar algo más?

En la tradición bíblica, Guilgal aparece bajo distintos aspectos: a) como campamento de Josué, desde el que emprende diversas campañas, al que acuden los gabaonitas, etc. (Jos 4,19.20; 5,10; 9,6; 10,6.7.9.15.43; 14,6); b) localidad en la que, junto con Betel y Mizpá, Samuel desempeña su función de juez (1 Sm 7,16); c) localidad muy vinculada a Saúl y a los orígenes de la monarquía (1 Sm 10,8; 11,14s; etc.); d) lugar de encuentro de David con los judíos tras la revuelta de Absalón (2 Sm 19,16); e) localidad vinculada, sin especial importancia, a ciertos relatos de Elías y Eliseo (2 Re 2,1; 4,38); f) santuario de rango similar al de Betel o Berseba (Am 4,4; 5,5; Os 4,15).

¿Cuál de estos aspectos pudo haber convertido a Guilgal en la quintaesencia de la oposición a Dios? Muchos comentaristas piensan en el último, el cultual; especialmente quienes pretenden liberar a Oseas de la acusación de profeta antimonárquico por esencia. Sin embargo, la tradición conoce santuarios tan famosos o más que éste, y no queda claro por qué precisamente en él se reveló toda la maldad de Israel. ¿Es que el culto había adquirido allí rasgos especialmente paganizados y antiyahvistas? Resulta difícil pensar que las cosas fuesen mejor en Betel, Dan o Berseba.

La solución hay que buscarla en el tercer aspecto, el político. La maldad que comenzó en Guilgal y se convirtió en madre de innumerables pecados fue la instauración de la monarquía. La última frase del verso («todos sus jefes son rebeldes») favorece la interpretación política. Esto no debe extrañarnos si recordamos que en el antiguo Israel pervivieron posturas intransigentemente antimonárquicas, que consideraban esta institución como un ataque frontal a la realeza de Yahvé (1 Sm 8).

Por tanto, no son las dinastías del norte, por oposición a la davídica, lo que Oseas condena, sino el régimen monárquico en cuanto tal.

El otro texto que se orienta en la misma línea es 13,9ss.

> «Si yo te destruyo, Israel, ¿quién te salvará?
> ¿Dónde está tu rey para que te salve en todas tus ciudades
> y tus jueces, de los que decías: 'Dame rey y príncipes'?
> Airado te di un rey, y encolerizado te lo quito.»

El c. 13 es una de las síntesis históricas que encontramos al final de libro de Oseas. Tan complicada y oscura como las otras. Pero queda clara la oposición entre el amor divino y el olvido humano. Esto provoca la cólera de Dios, que acecha como pantera para desgarrar a su presa (v. 7-8). En este contexto se insertan las preguntas anteriores: «Si yo te destruyo, Israel, ¿quién te ayudará?, ¿dónde está tu rey para salvarte?» Hasta aquí, todo podría limitarse a una alusión irónica al rey Oseas, cuyo nombre («Salvador») se halla muy lejos de la trágica situación en que se encuentra el país.

Sin embargo, el profeta parece pensar en algo más antiguo y grave. No se trata de la incapacidad de salvar que caracteriza a este último rey, sino de la incapacidad de todos los anteriores, incluido el primero de ellos, Saúl. En efecto, las palabras «dame rey y príncipes» (v. 10) sólo pueden referirse al deseo de instaurar la monarquía, tal como lo cuenta 1 Sm 8. Así lo reconocieron desde antiguo los Padres de la Iglesia (Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría, Teodoreto de Ciro, Jerónimo) y lo siguen manteniendo autores recientes. Otros piensan que el profeta sólo se refiere a la monarquía del norte a partir de Jeroboán I (Caquot, Rudolph), o incluso limitan esta afirmación a los últimos reyes de Israel (Deissler, Jacob, Andersen-Freedman). Pero estas opi-

niones parecen intentos poco válidos de eludir el problema. Sólo en un caso afirma inequívocamente la tradición bíblica que el pueblo pidió un rey. Y sólo en un caso sabemos de Dios que «airado te di un rey». Ese caso es el de Saúl.

Por consiguiente, para Oseas la monarquía está desde el comienzo bajo el signo de la cólera de Dios. El profeta critica algo más profundo que los fallos de los reyes contemporáneos. Es un representante decidido de esa línea antimonárquica de honda raigambre en Israel. Leyendo sus distintas afirmaciones, hay que coincidir al menos con las moderadas palabras de North: «Es difícil evitar la conclusión de que Oseas consideraba la monarquía como un error desde el comienzo (...) Hay buenas razones para creer que, cuando condenaba a los reyes, no estaba particularizando» (C. R. North, *The Old Testament Estimate of the Monarchy,* 5).

Si Oseas condena a la monarquía por principio, ¿cómo compaginar sus ideas con las de otros profetas promonárquicos? Sobre todo, ¿cómo compaginarlas con la elección de David y la promesa hecha a esta dinastía, que terminará desembocando en la idea mesiánica? La respuesta es fácil. No hay nada que compaginar. Los profetas manifiestan posturas distintas, incluso opuestas, en numerosas ocasiones. Esta es una de ellas. Oseas, originario del norte, criado en unas tradiciones religiosas y políticas distintas, se manifiesta como enemigo declarado de la institución monárquica.

Así lo confirma la acción simbólica de 3,1-4(5), que habla del restablecimiento de las relaciones entre Dios y el pueblo. Israel, como una prostituta, se ha alejado de su marido. Encandilada con todo lo que le rodea, olvidó el amor y la fidelidad. Se ha buscado infinidad de amantes (reyes, príncipes, sacrificios, estelas, imágenes y amuletos). Pero a todo ello debe renunciar antes de restable-

cer la intimidad con el Señor. La monarquía, igual que las otras realidades religiosas o mágicas, desempeña aquí un papel funesto. Aleja al pueblo de Dios. Por eso los israelitas deberán vivir muchos años sin reyes ni príncipes, realizar la experiencia de la soledad y del vacío. Luego, «volverán a buscar al Señor, su Dios».

c) ¿Esperanza mesiánica en Oseas?

Según el texto que acabamos de comentar, para Oseas el futuro se limita a una intimidad entre Dios y el pueblo. El poema 2,4-17 (18-25), tan importante en el mensaje del profeta, o el final del libro (14,2-9) se orientan en la misma línea. Sólo cuentan Dios y el pueblo. No hace falta un rey temporal ni un mesías ideal que instaure y garantice esas relaciones de intimidad y fidelidad. Sin embargo, dos textos parecen afirmar lo contrario (2,2 y 3,5).

El caudillo único (2,1-3)

Para entender este pasaje hay que recordar lo ocurrido en el capítulo primero. Oseas, después de casarse con Gómer, tiene tres hijos: un niño, una niña, un niño. Les pone nombres simbólicos para expresar que Dios se aleja cada vez más de su pueblo. «Yezrael» recuerda la sangre derramada por Jehú y supone un corte con la dinastía reinante. La niña recibe el nombre de «Incompadecida» porque Dios niega su compasión al pueblo. El tercer hijo se llama «No-pueblo-mío», porque Dios anula la alianza.

Pero esta amenaza no es la palabra definitiva de Dios. Así lo entendieron el mismo profeta o autores posteriores, que se basaron en esos nombres para anun-

ciar un futuro mejor. El caso más claro lo tenemos al final del c. 2, donde Dios «siembra» a Yezrael, se compadece de «Incompadecida» y dice a «No-pueblo-mío»: «Eres mi pueblo» (2,25).

Algo parecido ocurre al comienzo del capítulo 2, aunque la forma de expresarse es más compleja.

1 «El número de los israelitas llegará a ser
como la arena de la playa,
que ni se mide ni se cuenta,
y en lugar de llamarlos No-pueblo-mío,
los llamarán Hijos del Dios vivo.
2 Se reunirán los judíos con los israelitas
y se nombrarán un único caudillo
y resurgirán de la tierra,
porque es el día grande de Yezrael.
3 Llamad a vuestros hermanos Pueblo mío
y a vuestras hermanas Compadecida.»

Tenemos tres promesas y una exhortación. La primera promesa es de fecundidad, con expresiones que recuerdan a las tradiciones patriarcales; la segunda, de restauración de la alianza; la tercera, de reunificación de los dos reinos bajo un jefe común. La exhortación final anima a llamar «a vuestros hermanos Pueblo mío y a vuestras hermanas Compadecida».

La relación de 2,1-3 con el capítulo primero es evidente. Pero las diferencias saltan a la vista: a) el tema de la fecundidad no aparece en el capítulo anterior; b) tampoco el de la reunificación de los dos reinos; c) el v. 2 menciona a los judíos delante de los israelitas, cosa extraña en un oráculo supuestamente dirigido al Reino Norte; d) los hermanos aparecen en un orden distinto, y ni siquiera son ya individuos concretos, sino personificaciones del pueblo («vuestros hermanos», «vuestras hermanas»).

En definitiva, 2,1-3 no parece de Oseas, sino de un

discípulo con preocupaciones parecidas a las de Jr 31 (acogida que los judíos deben hacer a los israelitas) y a las de Ez 37,15-28 (monarquía unida). Nos encontramos en el contexto de los intentos de reunificación del norte y del sur en tiempos de Josías (últimos decenios del siglo VII) o, más probablemente, en plena época del exilio. Sólo entonces tiene sentido decir que «judíos e israelitas se nombrarán un caudillo único»; antes del exilio, los judíos tenían su propio rey. Este pueblo diezmado y deportado, con el que Dios parece haber cortado para siempre, es sin embargo pueblo del Dios vivo, hermanos y hermanas vuestros. Y llegará un día en que todos juntos, judíos e israelitas, acepten un jefe común y tengan un futuro próspero.

Esta mención de un «único caudillo» es la que nos interesa. ¿Se trata de una restauración monárquica? En la antigüedad era frecuente aplicar este texto a Zorobabel, sin excluir la interpretación mesiánica. Los autores modernos prestan gran atención al hecho de que el autor no hable de un «rey» *(melek)*, sino de un «caudillo» *(ro'š)*. Algunos ven en ello una crítica abierta a la monarquía y una vuelta a los antiguos líderes del desierto (Weiser, Deissler, Wolff), o a los jefes carismáticos al estilo de los jueces (Rudolph). Otros, sin embargo, recuerdan que a Saúl se le da el título de «caudillo» *(ro'š)* en 1 Sam 15,17, y piensan que el texto habla de un descendiente de David (E. Jacob). El texto se orientaría en la misma línea de Ez 37,15-28.

Dos cosas resultan evidentes: a) nada sugiere que ese caudillo común sea de la familia de David, ni se lo presenta con rasgos extraordinarios; b) casi ninguno de los autores contemporáneos concede al texto valor mesiánico; ni siquiera Jacob y Caquot, que presentan a Oseas como un defensor de la dinastía davídica; la interpretación mesiánica, aunque matizada, sólo la he encontrado en Reinke, Klausner y Heinisch.

La búsqueda de David (3,5)

El segundo texto forma parte de la acción simbólica que cuenta el c. 3. Oseas debe amar a un mujer amante de otro y adúltera. La compra y le dice: «Muchos años vivirás conmigo, no fornicarás, ni estarás con hombre alguno, ni yo estaré contigo». Esta mujer alejada de sus amantes es símbolo del pueblo de Dios, que se ve desprovisto de sus reyes, príncipes, sacrificios, estelas, imágenes y amuletos. Y termina el texto:

«Después volverán a buscar los israelitas
al Señor, su Dios, *y a David, su rey,*
temblando acudirán al Señor y a sus riquezas,
al final de los tiempos».

Muchos niegan que el v. 5 formase parte originariamente de la acción simbólica; la referencia al «final de los tiempos» parece proyectarnos a una época muy posterior a la de Oseas, dentro de la corriente apocalíptica. Otros están dispuestos a admitir la autenticidad del v. 5, con tal de eliminar las palabras «y a David, su rey». Los argumentos en contra de la autenticidad de estas palabras son los siguientes: a) rompen la relación perfecta entre el comienzo y el final del verso, centrado en la relación de los israelitas con Dios; b) «y a David, su rey» resulta un complemento inadecuado del verbo «buscar» *(biqqeš)*, que está usado en sentido religioso; c) esta afirmación es irreconciliable con el antimonarquismo declarado de Oseas; no tiene sentido que este profeta, tan enemigo de la institución, que la condena desde el comienzo, la ve como un producto de la cólera divina y la excluye de su visión del futuro, conceda ahora un puesto tan relevante a la dinastía davídica. Todos estos argumentos incitan a considerar las palabras una glosa posterior, en la misma línea de Jr 30,9 y Ez 34,23.

Dando por supuesto que el texto no es de Oseas, el mayor problema es su interpretación. ¿Debemos enten-

derlo en sentido mesiánico, como anuncio de un gran rey futuro? ¿O se trata simplemente de que los israelitas volverán a aceptar a la dinastía davídica?

Para algunos autores, 3,5 constituye un gran testimonio mesiánico (entre los modernos, Deissler, Van Hoonacker, Mejía). La mayor defensa de esta interpretación se encuentra en el extenso análisis de Reinke, que aduce los siguientes argumentos: 1) «Al final de los días» sólo se refiere en los profetas a la época mesiánica; 2) David aparece junto a Yahvé, y a los dos se los «busca», que es algo más que el simple reconocimiento de un jefe; 3) lo confirman los otros textos que llaman al Mesías «David» (Jr 30,9; Ez 34,23s; 37,24); 4) también los numerosos textos que atribuyen al Mesías la salvación, conversión y felicidad de Israel; 5) basándose en éste y otros textos, el Salvador fue aclamado como rey y como hijo de David al entrar en Jerusalén (Mt 21,9-11 y par.); 6) al Mesías lo aplican el Targum, los rabinos y casi todos los exegetas antiguos y modernos.

Los argumentos poseen valor muy distinto. El de mayor peso para los partidarios de la interpretación mesiánica es el segundo: el texto sitúa a David junto a Dios y requiere ante él la misma actitud religiosa que ante Yahvé; por consiguiente, no se trata de un rey cualquiera. Incluso el nombre de David parece intencionado en este caso. Gressmann habla de «una vuelta de David» y Rudolph de un «David redivivus». Aunque no debemos interpretar la afirmación tan literalmente, el texto podría reflejar las grandes esperanzas que se depositan en el personaje.

En contra de la interpretación mesiánica podemos aducir la falta de un contexto histórico adecuado. Aquí sólo se habla de las tribus del norte, que marchan en busca de David su rey. Se supone que existe la dinastía davídica, y los israelitas vuelven a aceptarla. Por eso,

otros autores le niegan al texto este valor mesiánico, sobre todo los que aceptan la autenticidad del verso y lo sitúan en época de Oseas. De hecho, el texto ha sido aplicado también: 1) a Zorobabel (Teodoreto, Grotius); 2) a la descendencia davídica concebida como unidad (Hengstenberger, König, Schegg, Loch-Reischl); 3) al monarca reinante en el momento en que se convierta Israel (Hitzig). De estas opiniones, la más probable es la segunda.

¿En qué momento histórico encaja esta esperanza de un nuevo David? Zimmerli la sitúa *en tiempos del rey Josías,* a finales del siglo VII, igual que Jr 30,9. Yee se inclina por la *época del exilio.* Jörg Jeremias piensa que Os 3,5 es resultado de dos redacciones, ambas posteriores al profeta Oseas; la redacción definitiva se inspira en Jr 30,9 y 31,12, y debemos situarla en *época postexílica.*

Todo depende de cómo interpretemos la alusión a David. Si por «David» entendemos un gran personaje futuro, semejante a su famoso progenitor, esta esperanza encaja más bien en época exílica o postexílica. Si «David» hace simple referencia a la aceptación por parte de las tribus del norte de la dinastía davídica, encajaría mejor en tiempos de Josías, como vimos al tratar los textos de Jeremías. Es difícil tomar una decisión en esta difícil alternativa.

Resumen

Al hablar de la monarquía y el mesianismo en el libro de Oseas, debemos distinguir entre las afirmaciones que proceden del profeta y los añadidos posteriores. Las primeras producen una impresión bastante negativa con respecto a esta institución. A veces se la condena por sus fallos concretos, especialmente por la serie de conspiraciones a que da lugar la subida al trono de un nuevo rey. En otros casos, el rechazo es radical, desde el comienzo,

porque sólo ha servido para alejar de Dios y es un don de su cólera. Por ello, en la visión del futuro que esboza el profeta la monarquía no desempeña papel alguno. Es posible que Oseas pasase a lo largo de su vida de una postura meramente crítica y escéptica a una condena radical, basada en argumentos teológicos. También es posible que se hubiese educado en la corriente antimonárquica que reflejan el apólogo de Yotán (Jue 9,7-15) y el discurso de Samuel (1 Sm 8). En cualquier caso, si hay un profeta antimonárquico, ése es Oseas. Pero, curiosamente, su libro recogerá una de las afirmaciones más expresas de interés por David. Este fenómeno, sorprendente a primera vista, no debe extrañar a quienes conocen los libros proféticos, sedimento de corrientes muy diversas.

Bibliografía

A. Caquot, *Osée et la royauté:* RHPhR 41 (1961) 123-146; W. Caspari, *Erwarten Amos und Hosea den Messias?:* NKZ (1930) 812-817; G. I. Emmerson, *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective,* JSOT Supl 28 (Sheffiel 1984) estudia en las páginas 56-116 el tema de Judá y la dinastía davídica; A. Gelston, *Kingship in the Book of Hosea:* OTS XIX (1974) 71-85; R. Gnuse, *Calf, Cult and King: The Unity of Hosea 8,1-13:* BZ 26 (1982) 83-92; P. Heinisch, *Christus der Erlöser im AT,* 130-134; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel,* 45-51; E. H. Maly, *Messianism in Osee:* CBQ 19 (1957) 213-225; L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen* III, 13-126; A. van Selms, *The Southern Kingdom in Hosea:* OuTWG 7/8 (1964-65) 100-111.

H. D. Neef, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea,* BZAW 169 (Berlín 1987), no trata el tema de la monarquía, aunque parece aceptar la teoría de Crüseman sobre la postura antimonárquica del profeta. Tampoco trata el tema Jörg Jeremias, *Zur Eschatologie des Hoseabuches,* en J. Jeremias y L. Perlitt (ed.), *Die Botschaft und die Boten* (Fs. H. W. Wolff), 1971, 217-234, que es un estudio sobre la conversión en Oseas. Más extraño resulta que no hable de Oseas K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten;* es cierto que la mo-

narquía davídica no entra en la perspectiva de este profeta; pero el libro contiene textos capitales como 2,1-2 y 3,5. Ya que la obra de Seybold carece de índice de citas bíblicas, resulta casi imposible saber si los trata, aunque sólo sea de pasada, en algún momento.

2. Joel

Del testimonio más o menos explícito del libro de Oseas pasamos al silencio de Joel. Los redactores parecen considerarlo un profeta del siglo VIII. Por eso lo colocaron delante de Amós. Pero la sección final (c. 3-4) es claramente postexílica. En diversos momentos cabría esperar una referencia a la restauración davídica, o a la figura de un rey salvador. Por ejemplo, cuando se habla del pueblo desterrado. Dios mismo lo sacará de los países donde lo vendieron, como había anunciado Ezequiel. Pero aquí no se promete un David que gobierne a Israel cuando vuelva a su tierra. Más adelante se habla de Sión y de Jerusalén, liberadas y purificadas de extranjeros. Un momento ideal para colocar en ella a un descendiente de David. No se lo menciona. Dios ocupa todo el horizonte. Finalmente se habla de la prosperidad de Judá y de Jerusalén. Pero el profeta no echa de menos al ungido del Señor.

Sin embargo, los cristianos encontraron en este libro un anuncio importantísimo de lo que ocurriría en los últimos días: la venida del Espíritu Santo. En su discurso de Pentecostés, Pedro cita expresamente Joel 3 (ver Hch 2,16-18).

3. Amós

Amós no hace declaración de principio sobre la monarquía. Muchos contemporáneos suyos no habrían desperdiciado la ocasión para criticar a la dinastía del Norte, sobre todo si fueran judíos como él. Pero en los nu-

merosos pasajes en que denuncia las injusticias de Israel, el lujo y la corrupción de la clase alta de Samaría, ni siquiera nombra al rey. Este sólo aparece expresamente en 7,9, cuando Dios amenaza con «empuñar la espada contra la dinastía de Jeroboán». Precisamente en esta frase se basa el sacerdote Amasías para comunicar a Jeroboán II: «Amós conspira contra ti en medio de Israel» (7,10). La acusación es gravísima, porque las anteriores conspiraciones terminaron todas con el asesinato del rey, si exceptuamos la de Absalón contra David (2 Sm 15-18).

¿Participó Amós en una conjura para asesinar a Jeroboán? Parece una hipótesis sin sentido. Aunque Eliseo, un siglo antes, fomentara la conspiración de Jehú, Amós no parece orientado en la misma línea. El no pretende cambiar un rey por otro. Se limita a anunciar el terrible castigo de Dios sobre su pueblo. En este sentido, el resumen que hace Amasías del mensaje de Amós («a espada morirá Jeroboán e Israel marchará de su país al destierro»: 7,11) puede ser bastante exacto. Lo que resulta tendencioso y falso es la interpretación que da de este mensaje: «Amós está conspirando contra ti en medio de Israel» (7,10). Si existe un conspirador es el Señor, porque «no sucede una desgracia en la ciudad que él no la mande» (3,6).

«La choza caída de David» (Am 9,11-15)

Aparte de estos escasos datos, sin valor alguno de teoría política o teológico-política, dentro del libro de Amós existe un pasaje de gran importancia para el tema que estudiamos. Se encuentra en la sección final (9,11-15), que contiene dos oráculos distintos. El primero se refiere a la restauración de «la choza caída de David» (9,11-12), el segundo a la prosperidad del país, la reconstrucción de las ciudades en ruinas y la seguridad de que

el pueblo no volverá a ser deportado (9,13-15). El que nos interesa es el primero:

11 Aquel día levantaré la choza caída de David,
tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas,
hasta reconstruirla como era antaño;
12 para que conquisten el resto de Edom
y todos los pueblos que llevaron mi nombre
–oráculo del Señor, que lo cumplirá–.

Se discute mucho sobre la autenticidad de este pasaje, y es posible que el debate nunca termine. En contra de la procedencia de Amós podemos aducir los siguientes argumentos: a) este profeta fue enviado a predicar al Reino Norte (7,15), Judá y la dinastía davídica no entran en su perspectiva; b) estos versos constituyen un «final feliz» que contrasta profundamente con las serias amenazas contenidas en las secciones anteriores del libro; c) la idea de restaurar el antiguo imperio davídico, tal como se expresa en el verso 12, es típica del período exílico o postexílico.

Aunque los partidarios de la autenticidad rebaten uno por uno estos argumentos, tienen bastante peso. Una lectura imparcial del libro de Amós lleva a pensar que estos versos finales (junto con 9,13-15) fueron añadidos por autores posteriores.

a) ¿A qué se refiere la «choza caída de David»?

El problema principal radica en saber a qué se refiere la metáfora de la «choza». Caben tres posibilidades: a la dinastía davídica, al imperio davídico, y a la ciudad de Jerusalén.

En el primer caso, el texto daría por supuesto que la dinastía ha sufrido una seria prueba. No es ya la antigua «casa» *(bayt)*, sino una simple «choza» *(sukkâ)*, y además «caída»; sería una referencia a lo ocurrido después

del 586, cuando los descendientes de David se encontraban deportados en Babilonia. El oráculo expresaría la esperanza de que la dinastía volviese a ocupar el trono y reconquistase sus antiguos dominios.

Otros aplican la imagen de la «choza caída» al imperio davídico. En este caso no hace falta pensar en el destierro, ya que su poderío comenzó a debilitarse muy pronto, a la muerte de Salomón (año 931), y, salvo raros momentos de excepción, continuó su línea descendente en siglos posteriores. Estos versos expresarían la esperanza de restauración del imperio davídico, con especial mención de Edom, por ser el pueblo hermano, descendiente de Esaú.

Cabe, finalmente, la posibilidad de que el texto se refiera a la ciudad de Jerusalén. La metáfora de la «choza» se usa en Is 1,8 para describir su trágica situación después de una guerra: «Y Sión, la capital, ha quedado como choza *(sukkâ)* de viñedo, como cabaña de melonar, como ciudad sitiada». Las promesas posteriores («tapiaré sus brechas», «levantaré sus ruinas») también encajan perfectamente en esta interpretación, mejor incluso que en cualquiera de las anteriores, ya que no es preciso recurrir a simbolismos más o menos rebuscados. De las brechas de Jerusalén se habla en Neh 6,1. También Is 49,19 habla a Jerusalén de «tus ruinas, tus escombros, tu país desolado». La designación «choza de David» podría ser un cambio intencionado de la expresión «ciudad de David» para subrayar el estado lamentable en que se encuentra la capital. En esta hipótesis, los versos 11-12 se orientarían en la línea de las promesas exílicas (sobre todo deuteroisaianas) de reconstrucción y esplendor de Jerusalén.

b) Ausencia de mesianismo en Amós

Sólo en la primera de estas tres posibilidades podríamos relacionar el texto con nuestro tema. Se reconoce

que la dinastía davídica ha sufrido una gran prueba. Es una choza caída. O como una ciudad en ruinas. A pesar de todo, cuando parece que no hay porvenir ni esperanza, el profeta mantiene la antigua promesa del oráculo de Natán (2 Sm 7), utilizando incluso fórmulas semejantes: «levantaré» *(qûm hifil)*, «reconstruirla» *(banah)*. Estas palabras, sean de Amós o de un discípulo, reflejan la conciencia de que la monarquía entra en los planes de Dios como una institución válida para el futuro. Pero no dice nada el texto de un rey fuera de serie, ideal. El plural «conquisten» da a entender, más bien, una serie de reyes. El autor concede más importancia a la restauración territorial del imperio que a las cualidades de los futuros gobernantes. Carece, pues, de fundamento hablar de mesianismo en el libro de Amós, a no ser que se emplee este término en sentido muy amplio y ambiguo.

c) Uso del texto en Qumrán

Un pasaje de Qumrán, comentando las palabras de 2 Sm 7: «Y Yahvé te anuncia que te construirá una casa...», cita de pasada el texto de Amós: «Esto se refiere al «retoño de David» que se alzará con el Intérprete de la ley que surgirá en Sión en los últimos días, como está escrito: «Haré alzarse la cabaña de David que está caída». Esto se refiere a la cabaña de David que está caída, que se alzará para salvar a Israel» (4QFlorilegio, Frag. I-III col. I,10-13).

El texto tiene claro sentido mesiánico. La «cabaña de David» ni siquiera es la dinastía, sino un individuo concreto, el «retoño de David», que salvará a Israel.

d) Uso del texto en el Nuevo Testamento

San Lucas es más moderado que los exegetas de Qumrán. No aplica el texto al Mesías. Pero ve en él lo

anunciado para la época del Mesías: la conversión de los paganos. No lo dice con palabras tan claras como yo, pero lo insinúa en el discurso que pone en boca de Santiago durante el Concilio de Jerusalén:

> «Simón ha descrito la primera vez que Dios proveyó a elegir de los paganos un pueblo que llevase su nombre. Esto concuerda con lo que anunciaron los profetas, como está escrito: 'Después reconstruiré la choza caída de David, levantaré sus ruinas, para que el resto de los hombres busque al Señor, todas las naciones sobre las cuales ha sido invocado mi nombre...'» (Hch 15,16-18).

Hay una diferencia radical entre lo que dice el texto original de Amós («para que conquisten el resto de Edom y todos los pueblos que llevaron mi nombre») y lo que cita Santiago («para que el resto de los hombres busque al Señor...»). Pero la culpa no es suya ni de Lucas. Se debe a los traductores griegos de la Biblia (los LXX), que suprimieron la mención de Edom y espiritualizaron el texto.

No he querido pasar por alto este caso, porque nos sugiere lo que harán los primeros cristianos con otros textos proféticos: aunque no hablen expresamente del Mesías, ni de un rey, verán descritos en ellos lo que se hace realidad en Jesús y en la Iglesia. (Igual que habían hecho, incluso más descaradamente, en Qumrán).

e) *Un texto interpretado mesiánicamente por los LXX*

Finalmente, Am 4,13 tiene un matiz claramente mesiánico en los LXX. Mientras el texto hebreo dice, hablando de Dios, que El «descubre al hombre sus pensamientos *(maśśehô)*», los LXX traducen: «proclamo a los hombres su Mesías (de él)», como si hubiesen leído *mešiḥô.*

Este texto es aducido con frecuencia como prueba de las tendencias mesiánicas de los LXX. Lust, bastante precavido, advierte que el traductor pudo contar con un texto distinto del masorético, en el que ya se encontraba la interpretación mesiánica. Sin embargo, la construcción del texto griego resulta tan rara que la traducción parece hecha a la ligera, sin especial cuidado. Howard, que ha estudiado la traducción de Amós en los LXX, indica que el libro puede dividirse en tres secciones: A (1,1-8,11) y C (9,11-15), procedentes del mismo traductor, se caracterizan por sus incorrecciones; B (8,12-9,10), procede de un traductor distinto, que lleva a cabo su tarea con más cuidado. Podríamos decir que 4,13 es uno de los casos de incorrecciones.

Incluso en esta hipótesis, el dato es interesante. La mención precipitada y absurda del Mesías parece demostrar que el traductor estaba imbuido de la ideología mesiánica, que le impulsa a verlo en cualquier parte. Pero no dice nada de la mentalidad de Amós ni de la de los redactores del libro.

Bibliografía

Sobre el mensaje de Amós en relación con el tema que tratamos véase A. Benson, *«From the mouth of the lion». The Messianism of Amos:* CBQ 19 (1957) 199-212; R. A. Carlson, *Profeten Amos och Davidsriket:* Religion och Bibel 25 (1966) 57-78; W. Caspari, *Erwarten Amos und Hosea den Messias?:* NKZ (1930) 812-817; H. Gottlieb, *Amos und Jerusalem:* VT 17 (1967) 432-463; U. Kellermann, *Der Amosschluss als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung:* EvTh 29 (1969) 169-183; M. E. Polley, *Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach* (Nueva York 1989); H. N. Richardson, *Skt (Am 9,11) «Booth» or «Succoth»?:* JBL 92 (1973) 375-381; K. Seybold, *Das davidische Königtum im Urteil der Propheten,* 17-19.60-66; P. Weimar, *Der Schluss des Amos-Buches: ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Amos-Buches:* BN 16 (1981) 60-100.

La opinión de J. Lust sobre Am 4,13 se encuentra en su ar-

tículo *Messianism and Septuagint:* SVT XXXVI (Leiden 1985) 174-191, cf. 177s. La de G. Howard en *Some notes on the Septuagint of Amos:* VT 20 (1970) 108-112.

4. Abdías y Jonás

De nuevo el silencio. No extraña en el libro de Jonás, centrado en un tema muy concreto. Pero sí llama la atención en la «página» de Abdías. Este profeta debió dedicar un fin de semana a condenar a Edom, «por la violencia criminal contra tu hermano Jacob» (v. 10). Es lógico que un poema centrado en un país vecino no hable de la monarquía davídica. Pero el poema, y los añadidos posteriores, contienen también una visión bastante política del futuro, y en ella no se menciona al «ungido» del Señor. El poeta sólo se fija en el pueblo y en Dios.

«Los desterrados israelitas, esos desgraciados,
ocuparán Canaán hasta Sarepta;
los desterrados de Jerusalén que viven en Sefarad
ocuparán los poblados del Negueb;
después subirán victoriosos al monte Sión
para gobernar el monte de Esaú,
y el reino será del Señor» (vv. 20-21).

Un buen momento para introducir a un descendiente de David se convierte en testimonio del desinterés de ciertos autores por el tema.

5. Miqueas

El tobogán de los Doce nos traslada de repente a otra cumbre. Este profeta campesino no debía de ser muy entusiasta de reyes y monarquías. El se fija en lo concreto. Y advierte que Jerusalén se está construyendo a costa de la sangre de los pobres, a base de injusticias. El responsable último es el rey. Pero Miqueas, igual que Isaías, no lo ataca directamente.

Sin embargo, el libro de Miqueas es famoso por la profecía citada en el evangelio de san Mateo sobre Belén como patria del Mesías (Miq 5,1-3). Antes de entrar en ella conviene tener en cuenta el contexto. Lo cual es ya una aventura arriesgada y difícil, sujeta a muy diversas interpretaciones.

Pienso que los cc. 4-5 de Miqueas (prescindiendo de quién sea su autor y de la fecha de composición) constituyen un debate entre «Miqueas» y los falsos profetas en torno al tema de la salvación, tratándolo desde tres puntos de vista: cuándo vendrá, de dónde, y en qué consistirá. Podemos sintetizar su mensaje diciendo: la salvación está en el futuro, no es posible anticiparla; vendrá de una vuelta a los orígenes, de Belén; y no tendrá un colorido nacionalista, cruel con los demás pueblos, sino benéfico, al mismo tiempo que desaparecerán todos los rivales de Dios. Dentro de este debate sobre la salvación ocupa un puesto importante la figura anunciada a comienzos del c. 5.

a) El oráculo primitivo

Por desgracia, este oráculo es de los más complejos y discutidos. Resulta difícil delimitar el comienzo y el final; por otra parte, hay una serie de saltos y contradicciones, que no favorecen la unidad. Por eso, los comentaristas se han lanzado con entusiasmo policíaco a la caza y captura del posible oráculo original. Naturalmente, no se ponen de acuerdo. Algunos autores incluso han cambiado de opinión en el espacio de pocos años (cosa comprensible e incluso digna de elogio). En consecuencia, el elenco de opiniones es bastante variado.

Conviene dejar claro que la delimitación del oráculo influye decisivamente en la imagen del jefe. De los vv. 4-5 depende que se llegue a una concepción más o menos política y militar. Por otra parte, aun suponiendo

que detectásemos con certeza el oráculo primitivo, también debemos valorar los añadidos posteriores.

Teniendo en cuenta que la fórmula *wehayâ* («y será») aparece cuatro veces en Miq 5 (versos 4,6,7,9), es lógico pensar que en 5,4 comienza un nuevo oráculo. Por consiguiente, debemos limitar nuestra investigación a los versos 5,1-3, al menos en un primer momento. Además, el v. 2 interrumpe la relación entre 1 y 3. Por eso, el posible oráculo original sería:

1 «Pero tú, Belén de Efrata, pequeña entre las aldeas de Judá,
de ti, para mí, saldrá el que ha de ser jefe de Israel:
su origen es antiguo, de tiempo inmemorial.
3a En pie pastoreará con el poder del Señor,
con la majestad del nombre del Señor, su Dios.»

Este breve oráculo pertenece por su género a los oráculos tribales (Westermann), dirigidos a un clan o una tribu para cantar su poderío o anunciar su futuro (véase Gn 49; Dt 33). En este caso, la beneficiaria del oráculo es Belén. El hecho de haber sido patria de David no impide que siga siendo una pequeña aldea de Judá. Sin embargo, la idea tan bíblica de que los pequeños serán enaltecidos resuena aquí una vez más.

b) ¿Belén contra Jerusalén, o vuelta a los orígenes?

¿Hay que ver en estas palabras del profeta un desprecio de Jerusalén, un rechazo de la capital maldita y opresora en favor de la humilde Belén? Así piensa Herrmann. En este caso, el profeta estaría tirando por tierra una de las tradiciones básicas de Judá: la elección divina de Jerusalén. Esta idea encontraría su confirmación en Miq 3,9-12, donde lo único que se espera de la capital es que se convierta en un cerro de breñas, aniquilada por la cólera de Dios.

Sin embargo, otros comentaristas opinan que la idea básica del texto no es el rechazo de Jerusalén, sino la vuelta a los orígenes. Una salvación total no puede ser simple continuación del momento lastimoso que vive el autor. Hace falta un corte, una vuelta al pasado remoto, ideal, equivalente a la vuelta al paraíso. Por eso se menciona a Belén, patria del rey ideal, David. Algo parecido afirma Is 11,1-5 cuando dice que el rey futuro nacerá del «tronco de Jesé», remontándose con ello a los orígenes mismos de la dinastía davídica. En vista de lo anterior, las palabras «su origen es antiguo, de tiempo inmemorial» no hablan de una preexistencia del jefe; se refieren al momento histórico de David, lejano ya de varios siglos.

c) *La función del jefe*

Más importante que lo anterior es la función que desempeña el jefe anunciado. Toda su existencia está en función de Dios («para mí») y del pueblo («jefe de Israel»). Resuena aquí la profecía de Natán («Yo te saqué de los apriscos... para ser jefe de mi pueblo, Israel», «él será para mí un hijo»: 2 Sm 7,8.14). Esta misión mediadora entre Dios y el pueblo se explicita aún más en el v. 3. El nuevo jefe, como David, «pastoreará» a su pueblo. Pero lo hará con el poder y la ayuda de Dios. Es un tema que hemos encontrado en Is 9,1-6; 11,1-5. Sin el Señor, sin su ayuda, incluso este jefe anhelado sería un vulgar cabecilla falto de fuerza y de prestigio. Sólo Dios es el verdadero rey y el auténtico salvador.

Quizá extrañe a alguno la brevedad del oráculo. Pero dice lo esencial. Anuncia la venida de un verdadero jefe y pastor, idéntico al David idealizado y deformado por la tradición, convertido en una figura casi mítica, muy lejana de la realidad histórica. Pero esto es secundario.

La deformación está al servicio de un mensaje de salvación.

Naturalmente, la interpretación del oráculo depende del momento histórico en el que lo situemos. Quienes lo atribuyen al profeta Miqueas y lo datan a finales del siglo VIII deben interpretarlo como una crítica feroz y radical al rey Ezequías. Sería una manera, nada elegante por cierto, de negarle toda autoridad sobre el pueblo de Dios. No es él el verdadero jefe de Israel, no pastorea a sus súbditos con el poder de Dios. Lo único que puede esperarse de él es que desaparezca para dar paso al verdadero jefe de Israel. Así piensan Gressmann, Seybold y W. H. Schmidt.

Pero el texto que comentamos se entiende mucho mejor como promesa formulada siglos más tarde, cuando ya no existía rey, durante el período exílico o el postexílico. Tenía entonces pleno sentido consolar al pueblo con la esperanza de un monarca ideal, idéntico al gran David. Tal es la interpretación de Lescow, Renaud y otros.

En cualquier hipótesis, lo que domina el oráculo es la idea de salvación, la seguridad de que el pueblo no vagará «como ovejas sin pastor». Y, aunque Dios podría ser el «pastor», nuestro texto se orienta en la línea de los que aceptan una colaboración humana a la hora de gobernar al pueblo.

d) Relectura posterior

Este oráculo inicial creció con el tiempo, adquiriendo matices nuevos que lo completaron. Indico en cursiva lo que se añadió en esta segunda etapa:

1 «Pero tú, Belén de Efrata,
pequeña entre las aldeas de Judá,

de ti, para mí, saldrá
el que ha de ser jefe de Israel:
su origen es antiguo, de tiempo inmemorial.
2 *Pues los entrega sólo hasta que la madre dé a luz*
y el resto de los hermanos vuelva a los israelitas.
3 En pie pastoreará con el poder del Señor,
con la majestad del nombre del Señor, su Dios.
Y habitarán tranquilos,
cuando su autoridad se extienda
hasta los confines de la tierra.»

Parece que las referencias temporales del v. 2 («hasta que») y 3b («cuando») se corresponden. Esto hace pensar que ambas frases proceden de la misma mano. ¿Qué pretende decirnos su autor? Probablemente, intenta justificar la tardanza de la salvación. El oráculo inicial constituía un claro mensaje de esperanza. La realidad fue muy distinta. Pasaron los años sin que se cumpliera lo prometido. Y este autor, para explicar la dilación, añade los vv. 2.3b. Antes de que aparezca el jefe tendrá lugar un período de abandono por parte de Dios y deberán cumplirse dos condiciones previas: el alumbramiento de «la embarazada» y la reunificación de los hermanos. Ambas condiciones resultan misteriosas y difíciles de interpretar.

Ante todo, ¿quién es la embarazada a punto de dar a luz? ¿Se trata de la «muchacha» de Is 7,14, como piensan muchos autores? ¿Es la madre del Mesías, como afirma Gressmann? ¿O la del rey, como dice Allen? ¿No habría que pensar más bien en Sión/Jerusalén, a la que se ha presentado como parturienta poco antes (4,9b.10a)? En otras palabras: ¿se trata de que Dios abandona a su pueblo hasta el momento en que nazca el jefe de Israel, o hasta que Sión, desprovista de hijos tras el destierro, dé a luz una nueva comunidad?

Por otra parte, ¿qué significa la frase: «y el resto de sus hermanos vuelva a los hijos de Israel»? ¿Quién es «el

resto de sus hermanos»? Mowinckel y Coppens piensan en los davidas desterrados. Van Hoonacker, Gressmann, Beyerlin, Allen, en los desterrados del Reino Norte. Sellin y Hammershaimb añaden a este grupo el del Reino Sur desterrado por Senaquerib. Nötscher habla de la élite que marchó a Babilonia en el 586. Rudolph traduce «el preferido de sus hermanos» y lo refiere al jefe del v. 1.

Pienso que el v. 2 se refiere a la fecundidad de Jerusalén y a la vuelta de los desterrados. Cuando se cumplan estas dos condiciones –no sabemos si el autor pensaba en un plazo corto o largo– este nuevo pueblo no deberá temer el abandono o la anarquía. Contará con el mejor de los gobernantes. Por eso, como afirma 3b: «habitarán tranquilos, porque entonces su poderío se extenderá hasta los confines de la tierra».

El conjunto de los vv. 1-3 ofrece temas muy típicos del período exílico/postexílico: anuncio de un nuevo David, fecundidad de Jerusalén, reunificación del pueblo bajo un solo jefe, paz y prosperidad. El debate entre los comentaristas por decidir si el «mesías» de Miqueas es una figura puramente política (Rudolph, Herrmann, Lescow) o exclusivamente religiosa (Renaud) resulta artificial e injusto. Ambos aspectos quedan claros en el texto y corresponden a la época en que surgió. Un jefe que gobierna con el poder de Dios no se limitará a extender sus dominios y salvar a su pueblo. Traerá, de acuerdo con la antigua tradición monárquica, toda clase de bendiciones; entre ellas, la íntima vinculación del pueblo y Dios. Es posible que en algún momento se subrayase el matiz político, y quizá así se explique la relación con los vv. 4-5, especialmente con 5b. Pero esto no excluye el aspecto religioso. Con razón, este texto de Miqueas se convirtió con el paso del tiempo en uno de los textos «mesiánicos» clásicos.

Bibliografía

Sobre las ideas mesiánicas en Miqueas véase el extenso análisis de 5,1-5 en B. Renaud, *La formation du livre de Michée* (París 1977), 219-254. Otros artículos interesantes son: J. Coppens, *Le cadre littéraire de Mi 5,1-5*, en *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright* (Baltimore 1971) 57-62; Th. Lescow, *Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha:* ZAW 79 (1967) 172-207; J. T. Willis, *Micha IV 14 - V 5: A Unit:* VT 18 (1968) 529-547; A. H. van Zyl, *Messianic Scope in the Book of Micah:* OTWSA (1973) 62-72; F. Salvoni, *Il vaticinio di Michea:* RicBibRel 10 (1975) 31-42.

6. Nahum, Habacuc, Sofonías

La exégesis moderna corregiría a los redactores del libro de los Doce en el orden de presentación de estos profetas. El más antiguo parece Sofonías, seguido de Nahum y Habacuc. Pero respetemos el orden tradicional.

Nahum, centrado exclusivamente en la condena y destrucción de Nínive, no dice nada del tema. Es comprensible.

En Habacuc encontramos la única referencia al «ungido» en toda la literatura profética (si excluimos Is 45,1, que se refiere a Ciro). La tenemos dentro del c. 3, en el grandioso himno que canta al Dios guerrero. De él se dice: «Sales a salvar a tu pueblo, a salvar a tu ungido» (3,13). Incluso queda la duda de si el «ungido» no es el «pueblo». El paralelismo poético lo sugiere. Ya que en ningún otro caso se da al pueblo el título de «ungido», parece preferible pensar en el rey. De todos modos, la afirmación de Habacuc no aporta nada nuevo al tema.

El libro de Sofonías es interesante como nuevo ejem-

plo de desinterés por la descendencia davídica. La sección final (3,9-20) recoge imágenes y expresiones de Isaías, Jeremías, Ezequiel. Indicio de que es tardía, quizá del siglo V. Nada dice del «ungido» ni de un nuevo David. Lo importante es el «pueblo pobre y humilde, un resto de Israel que se acogerá al Señor» (3,12-13). Y, sobre todo, Dios, que actúa como soldado victorioso y se instala dentro de Sión como «rey de Israel» (3,15). Este rey salva a los inválidos, reúne a los dispersos, da fama y renombre. Ezequiel había dicho lo mismo con la imagen de Dios pastor, pero añadía la figura de David, como complemento humano de la realeza divina. Aquí no ocurre eso. Estamos en la más pura teocracia. Dios Rey basta para garantizar el bienestar del pueblo.

7. Ageo

El libro de los Doce nos hace pasar del silencio a la esperanza. También nos obliga a cambiar de siglo. El final de Sofonías nos situaba probablemente en el V. El de Ageo supone una marcha atrás, hasta finales del VI.

El año 529, al morir el rey Ciro, le sucedió en el trono de Persia su hijo Cambises, tirano cruel, caprichoso y enfermo, que se ganó la antipatía del pueblo y de los dirigentes. Esto motivó, en julio del 522, una rebelión capitaneada por el mago Gaumata, que se hizo pasar por Bardia, hermano menor de Cambises, asesinado poco antes por el rey. Cambises murió, probablemente asesinado, y le sucedió Darío I. Fueron años turbulentos, pero el nuevo rey reprimió brutalmente las revueltas, hasta que el 520 restauró la paz en todo el Imperio. En este ambiente de guerra internacional se comprende que Ageo y Zacarías alentasen la esperanza de una intervención divina que destruyese el poder de los reinos paganos y liberase definitivamente a Judá.

La promesa a Zorobabel

Ageo, obsesionado por la reconstrucción del templo, sólo trata el tema que nos ocupa en un breve oráculo dirigido a Zorobabel, gobernador de Judá:

> «Haré temblar cielo y tierra,
> volcaré los tronos reales,
> destruiré el poder de los reinos paganos,
> volcaré carros y aurigas,
> caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas.
> Aquel día te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío, oráculo de Señor,
> te haré mi sello porque te he elegido
> oráculo del Señor de los ejércitos» (2,21-23).

El oráculo, fechado a finales del año 521 o del 520, desarrolla dos temas muy relacionados entre sí: la destrucción del poder pagano y la restauración de la monarquía davídica. Con esto último, Ageo elimina la amenaza pronunciada por Jr 22,24 contra Jeconías, abuelo de Zorobabel:

> «¡Por mi vida!, Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá,
> aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaría
> y te entregaría en poder de tus mortales enemigos.»

Estas palabras de Jeremías ayudan a entender las de Ageo. Porque su oráculo no anuncia al pueblo un beneficio divino. Se dirigen al gobernador, insistiendo en que Dios vuelve a mirar con agrado a un descendiente de David: «te tomaré», «te haré mi sello», «te he elegido», «siervo mío». Lo importante no es lo que Zorobabel hará por el pueblo, sino lo que Dios hace por Zorobabel. Ageo repite, con palabras muy distintas, el núcleo de la profecía de Natán: «Yo te construiré un Casa, tu casa y tu reino permanecerán por siempre en mi presencia». Dios es fiel a su antigua promesa.

Se da por supuesto que Zorobabel será un buen rey, pero esto resulta secundario en el contexto y no lo desa-

rrolla el profeta. Por lo demás, parece indiscutible que Ageo no concibe a Zorobabel como un rey sobrehumano, dotado de cualidades excepcionales. Algunos han querido ver algo de esto en la metáfora del «sello»; Zorobabel sería como el remate de la obra del Señor. Sin embargo, la elección de esta imagen se fundamenta en el texto de Jeremías y no debemos forzarla. Ageo sólo afirma que Zorobabel será para Dios algo tan precioso como un «sello»; recupera esa dignidad que perdió su abuelo Jeconías.

Existen diferencias notables en la forma de valorar las afirmaciones del profeta. Lagrange no se muestra muy entusiasta: Zorobabel está muy lejos de desempeñar un papel mesiánico activo; «sobre todo, nos resulta completamente imposible saber qué idea se hacía Ageo del Mesías» (*art. cit.*, 69). En sentido contrario se expresa Rudolph; da mucha importancia al título «siervo mío», concedido antes a David (1 Re 11,34; Sal 78,70). De esta forma, Zorobabel se convierte en garante de la paz prometida al templo y a Jerusalén y se le encomienda una misión nueva, que llevará a cabo en el momento final, descrito en 21b.22; «es decir, es el Mesías, aunque no se use el nombre expresamente». El texto tiene carácter escatológico, mesiánico, aunque la promesa no se cumpliese (KAT XIII/4, p. 55).

Pienso que Ageo promete la restauración de la dinastía davídica sin entrar en más disquisiciones sobre el tema. No pidamos demasiados detalles a un profeta que sólo dejó dos páginas.

Bibliografía

J. Alonso Díaz, *La esperanza davídico-mesiánica a partir de la crisis del destierro:* CuBíb (1971) 72-85; M. K. Beyse, *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja* (Stuttgart 1972); M. J. Lagrange, *Notes sur les prophéties messiani-*

ques des derniers prophètes: RB (1906) 67-83; G. Sauer, *Serubbabel in der Sicht Haggais und Sacharjas,* en BZAW 105 (Berlín 1967) 199-207; K. Seybold, *Die Königserwartung bei den Propheten Haggai und Sacharja:* Jud 28 (1972) 69-78; R. T. Siebeneck, *The Messianismus of Aggeus and Proto-Zacharias:* CBQ 19 (1957) 312-328.

8. Zacarías

La ciencia bíblica admite en el libro de Zacarías al menos dos colecciones de origen distinto. La primera (cc. 1-8) procede básicamente del profeta de este nombre, contemporáneo de Ageo. La segunda (cc. 9-14) parece una antología de oráculos. Las dos contienen afirmaciones muy interesantes sobre el tema de David y la monarquía.

a) La esperanza de restauración en Zac 1-8

Aunque la primera parte del libro de Zacarías (Zac 1-8), contemporáneo de Ageo, comienza exhortando a la conversión, el profeta parece convencido de que Dios ha decidido la pronta restauración de Judá y Jerusalén. Esta esperanza la ha expresado en una serie de visiones contenidas en el bloque central de su obra (1,7-6,15). Dentro de ellas, las referencias a la dinastía davídica se formulan de forma distinta: hablando de Zorobabel, y hablando del Germen.

Zorobabel

Sólo aparece en 4,6b-10, relacionándolo con la construcción del templo:

«Esto dice el Señor a Zorobabel: No cuentan fuerza ni

riqueza, lo que cuenta es mi espíritu –dice el Señor de los ejércitos–. ¿Quién eres tú, montaña señera? Ante Zorobabel serás allanada. El sacará la piedra de remate entre exclamaciones: '¡Qué bella! ¡Qué bella!'

El Señor me dirigió la palabra: Zorobabel con sus manos puso los cimientos de esta casa y con sus manos la terminará. Y así sabrás que el Señor de los ejércitos me ha enviado a vosotros. El que despreciaba los humildes comienzos, gozará viendo en manos de Zorobabel la piedra emplomada».

Es difícil interpretar el sentido de la montaña y la piedra. Pero queda claro que el descendiente de David, igual que Salomón en tiempos antiguos, será el responsable de la ansiada reconstrucción del templo. Este dato, confirmado por la predicación de Ageo, resulta absurdo ponerlo en duda.

El Germen

Tenemos también dos referencias al descendiente de David en los textos que hablan del «Germen» (3,8; 6,12-13). Curiosamente, las dos aparecen en palabras dirigidas al sumo sacerdote Josué, y existe clara relación entre ellas. En el primer caso, Dios dice que va a traer a su siervo Germen (3,8). En el segundo, parece que está ya presente (6,12-13).

La primera mención se inserta en 3,8-10, versos que la mayoría de los autores consideran añadidos posteriormente a la cuarta visión (3,1-7) y que son al mismo tiempo los más difíciles.

«Escuchad, Josué, sumo sacerdote, y los compañeros que estáis sentados delante de él: son figuras proféticas de que yo he de traer a mi siervo Germen».

Dos cosas quedan claras: la primera, que Dios traerá a un descendiente de David para que reine sobre la comunidad. La relación con el «germen justo» de Jr 23,5-6 es evidente, y obliga a pensar en una figura regia. La segunda, que Josué y sus compañeros (sean los demás sacerdotes, o todo el pueblo, como piensa Sellin) son signo y garantía de esa venida. Todo lo demás resulta oscuro. No sabemos quién es el Germen, cuándo vendrá, qué labor llevará a cabo.

La segunda mención del Germen está inserta en el contexto de la fabricación de una corona para el sumo sacerdote Josué (6,9-15). En el momento de ponérsela en la cabeza, o de consignársela para su custodia, Zacarías tendrá que decirle:

> «Así dice el Señor de los ejércitos: He aquí el hombre llamado Germen, que germinará. El construirá el templo, el asumirá la dignidad y se sentará en el trono para gobernar, mientras el sumo sacerdote se sentará en el suyo y reinará la concordia entre los dos».

Wellhausen propuso sustituir en este pasaje el nombre de Josué por el de Zorobabel. Aparentemente, todo resultaría más claro. Para el gobernador se construye la corona, y a él se le habla de recibir la dignidad regia. Más tarde, cuando Zorobabel fracasó políticamente y desapareció de la escena, se habría sustituido su nombre por el de Josué. Durante años, esta teoría ha gozado de gran estima. Hoy vuelven a plantearse antiguas objeciones. ¿Por qué no se suprimió también el nombre de Zorobabel en 4,6b-10? ¿Dónde se justifica la teoría del fracaso político de este personaje? ¿Cómo se demuestra que el Germen es Zorobabel y no otro personaje futuro?

Por eso, algunos autores prefieren mantener el texto tal como se encuentra. Josué recibe la corona como signo de la venida de un personaje futuro que llevará a ca-

bo la construcción del templo, se sentará en el trono para reinar y estará en buenas relaciones con el sumo sacerdote.

¿Quién es este personaje? Dos interpretaciones principales existen. La más difundida ve en el término Germen una referencia al nombre y al destino de Zorobabel (que significa «semilla de Babilonia»). El brote de Babilonia se convierte en brote de su propia tierra. Era un desterrado, ahora un hijo auténtico de su patria. Zacarías eligió el nombre probablemente basándose en Jr 23,5.6; Is 11,1; Ez 17,22, pero lo utiliza en 6,12 de forma muy personal. Otros autores ven en el Germen a un rey futuro, que llevará a cabo la reconstrucción del templo escatológico, en la que participará gente venida de lejos (v. 15). Este pasaje no tiene nada que ver con la reconstrucción del templo realizada entre los años 520-515, y el Germen no es Zorobabel.

La diferencia capital entre estas dos interpretaciones radica en que la segunda subraya fuertemente el aspecto escatológico, presentando al Germen como un personaje ideal del futuro, mientras la primera se mantiene a niveles más modestos, viendo realizadas en Zorobabel las esperanzas de restauración monárquica.

En cualquier hipótesis que se adopte, el Germen y el sumo sacerdote se sentarán cada cual en su trono y reinará la concordia entre ambos. Es un tema capital del mensaje de Zacarías, que debemos tratar ahora.

Los dos ungidos (4,1-6a.10b-14)

Dentro del ciclo de las visiones tiene especial importancia la del candelabro y los dos olivos. El elemento esencial en esta visión es el candelabro con sus siete lámparas. Por eso ocupa el puesto central. Aunque su sim-

bolismo es discutido (unos lo refieren al templo, otros a Dios, otros al sol naciente, etc.), la visión parece referirse a la providencia de Dios, «cuyos ojos se pasean por toda la tierra» (v. 10b). En esta tarea providencial, el dueño de todo el mundo está servido por dos personajes misteriosos, dos «ungidos», simbolizados por dos olivos.

La identificación de estos personajes se ha prestado a las más diversas teorías. Los rabinos, según sus gustos, veían en ellos a Moisés y Aarón, Aarón y David, Zorobabel y Josué, los justos y los sabios, el Mesías y el sumo sacerdote de la era mesiánica. Actualmente, es raro el comentarista que no los identifica con Zorobabel y Josué.

En cualquier caso, existe acuerdo en que se trata de personajes que están al servicio de los designios históricos de Dios. Con este presupuesto, lo más lógico es que cada uno de ellos desempeñe una función distinta.

Esto supone una novedad radical. Antes de Zacarías nunca se ha hablado de «dos ungidos» al servicio del Dueño del mundo. Si sólo dispusiésemos de esta visión, el pensamiento de Zacarías resultaría oscuro. Teniendo en cuenta el conjunto de su mensaje y la mención explícita del Germen y de Josué, monarca y sumo sacerdote, la interpretación parece clara. Ambos personajes están al servicio de los designios históricos de Dios. Los dos poseen igual dignidad.

Es frecuente explicar esto aludiendo a disputas entre diversas tendencias. Un grupo de clara orientación monárquica y davídica concedería el puesto relevante al rey. Otro grupo de orientación sacerdotal subrayaría la importancia del sumo sacerdote. Zacarías interviene calmando los ánimos y ofreciendo una solución revolucionaria: la distinción de dos poderes, político y religioso. Beyse se ha opuesto a esta teoría de lucha de mentalida-

des, que considera innecesaria y sin base en el texto. Para Josué y los sacerdotes era fundamental la presencia de un monarca que garantizase el orden jurídico y con el que sería fácil colaborar en bien del país. Pero admite la distintición de poderes y funciones, cosa evidente por otra parte.

En cualquier caso, Zacarías no presenta al Germen como un personaje excepcional. No dice nada de su forma de gobierno, ni de sus cualidades. No le da el título de rey ni lo presenta como descendiente de David; quizá lo considera obvio, o se limita a sugerirlo con la metáfora del Germen, al que Jr 23,5-6 presenta en relación con David. Esta presentación del Germen no debe extrañarnos, porque en la mentalidad de este profeta la actividad principal la lleva a cabo Dios.

Todo esto sitúa a Zacarías –cosa lógica– en las coordenadas del libro de Ezequiel, donde el descendiente de David también desempeña un papel importante, pero la acción principal la realiza en todo momento Dios.

Las esperanzas de Zacarías no se cumplieron. Pero su idea de un doble poder, civil y sacerdotal, ejercerá un profundo influjo en la mentalidad posterior y dará paso a la idea de los dos Mesías en Qumrán.

b) Un rey victorioso y humilde (Zac 9,9-10)

Al comienzo de la segunda colección del libro de Zacarías (cc. 9-11) encontramos un oráculo muy famoso, citado literalmente por el primer evangelio cuando Jesús entra en Jerusalén:

«Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén;
mira a tu rey que está llegando:
justo y victorioso,
humilde, cabalgando un asno, una cría de borrica.
Destruirá los carros de Efraín
y los caballos de Jerusalén;

destruirá los arcos de guerra y dictará paz a las naciones; dominará de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra».

Existe gran diversidad de opiniones a la hora de datar este texto. Es frecuente relacionarlo con la campaña de Alejandro Magno a finales del siglo IV, como reacción ante ella. Pero Otzen lo remonta a finales del siglo VII, en tiempos del rey Josías; Hanson, a mediados del siglo VI, antes de que surgiesen los agudos enfrentamientos que él supone entre los elementos visionarios y hierocráticos en la comunidad judía. Delcor lo sitúa, igual que el resto de los capítulos 9-14, en tiempos de Ptolomeo I Soter, que conquistó Jerusalén hacia el 312 a.C. y deportó a gran número de judíos a Egipto.

El pasaje es un broche de oro dentro de la reflexión profética sobre el tema, aportando novedades radicales. Ya desde el comienzo, el autor empalma con toda la tradición anterior. Por eso habla de «tu rey» como de un personaje conocido y esperado. Y ese rey no es Dios, como ocurre en numerosos textos exílicos y postexílicos, sino un rey humano. Pero el autor juega con una ambigüedad constante, manifiesta desde los tres adjetivos iniciales que lo califican: «justo, victorioso, humilde», que también podrían traducirse: «defendido y salvado (por Dios), humilde». De hecho, muchos comentaristas ven aquí una referencia al Siervo de Dios de Is 53, que adquiere su justicia de Dios, es salvado por él y brota de la tierra humildemente. El ritmo del verso hebreo parece explicitar el concepto de humildad con el hecho de que monte un asno. Este detalle también puede significar que volvemos a los tiempos antiguos, cuando los jefes no montaban caballos sino burros (Gn 49,10-11; Jue 5,10; 10,4; 12,14; 2 Sm 19,27). Sin embargo, este rey humilde actuará con enorme energía contra todos los instrumentos de guerra. Primero, contra las armas del pueblo de Dios, cumpliendo lo que Yahvé había prome-

tido hacer en Miq 5,9-10. Luego, según lo anunciado en Is 2,2-4, dicta la paz a las naciones, ocupando el puesto que allí desempeña Dios, y con nueva referencia al papel del Siervo de Yahvé (Is 42,2). Aunque no posee un ejército, su dominio será incluso superior al de David, de mar a mar, desde el Gran Río hasta el confín de la tierra.

Humildad y grandeza son dos caraterísticas desconcertantes, irreconciliables para una mentalidad humana, de este rey futuro. Humildad, porque todo lo recibe de Dios. Grandeza, porque Dios le encomienda incluso las tareas que textos anteriores le reservaban: acabar con las armas y establecer la paz en el mundo. En definitiva, se trata de un rey humano, pero excepcional. Este texto, recogiendo y adaptando antiguas promesas, nos conduce a la esperanza de un salvador definitivo. A partir de ahora, queda abierta la puerta a las ideas que encontraremos en ciertos escritos apócrifos (especialmente en los Salmos de Salomón) y en el Nuevo Testamento.

c) *La casa de David en Zac 12-14*

En 12,1 encontramos un nuevo título. Desde aquí hasta el final del libro podríamos distinguir siete secciones, que comienzan todas ellas con la misma fórmula: «sucederá aquel día» (12,3.9; 13,2.4; 14,6.8.13). Sin embargo, no creemos que sea esta fórmula la que estructura los capítulos. Es preferible atenerse al contenido de los distintos oráculos. Y, ante todo, se impone una distinción entre 12,1-13,6 y el capítulo 14. Este último es considerado mucho más apocalíptico y tardío. Además, desde nuestro centro de interés, en 12,1-13,6 se habla a menudo de David, mientras en el c. 14 nunca se lo menciona.

12,1-13,6 comienza hablando del combate escatológico entre Jerusalén y todas las naciones (1-8). Sin embargo, la derrota de los enemigos no da paso a un canto de

victoria, sino a una gigantesca lamentación (12,9-13,1). A la purificación del corazón sigue la purificación del país, desterrando de él los ídolos y los falsos profetas (13,2-6). Los versos finales (13,4-6), con introducción propia y que caen en lo anecdótico, son considerados posteriores por bastantes comentaristas.

El mayor problema que plantea esta sección es el personaje «traspasado» (13,10). Zacarías hijo de Yehoyadá, Josías, Zorobabel, Onías III, Simón, son algunos de los casi cuarenta nombres propuestos a la hora de identificarlo. El problema es parecido al del Siervo de Yahvé en Is 40-55. Es posible que el autor piense en un personaje que salva a su pueblo mediante el sufrimiento, inspirándose en Is 53.

La dinastía davídica aparece mencionada con frecuencia, y no de forma muy positiva. En 12,7 se dice:

«El Señor salvará las tiendas de Judá como antaño;
Así ni la dinastía davídica
ni los vecinos de Jerusalén mirarán con orgullo a Judá».

El texto parece reflejar una oposición entre el campo y la ciudad. Jerusalén, la capital, y sus gobernantes, la casa de David, se aprovechan del resto del territorio, lo usan para sus fines egoístas. Vienen a la mente las duras críticas del profeta Miqueas, acusando a Jerusalén de estar construida con la sangre de los pobres (Miq 3,9-11).

En cambio, inmediatamente después encontramos frases muy elogiosas para los vecinos de Jerusalén:

«Aquel día escuchará el Señor a los vecinos de Jerusalén:
El más flojo será un David,
el sucesor de David será un dios,
un ángel del Señor al frente de ellos» (12,8).

Pero, lo que predomina en los versos siguientes vuelve a ser el tono negativo, aunque con un claro toque de esperanza.

«Sobre la dinastía davídica y los vecinos de Jerusalén
derramará un espíritu de compunción y de pedir perdón.
Al mirarme traspasado por ellos mismos,
harán duelo como por un hijo único,
llorarán como se llora a un primogénito» (12,10).

«Aquel día se alumbrará un manantial
contra los pecados e impurezas
para la dinastía de David y los vecinos de Jerusalén»
(13,1).

Bibliografía

A la indicada en Ageo, añádase: J. G. Baldwin, *Semah as a Technical Term in the Prophets:* VT 14 (1964) 93-97; M. Barker, *The Two Figures in Zechariah:* HJ 18 (1977) 38-46; W. Dommershausen, *Der «Spross» als Messias-Vorstellung bei Jeremia und Sacharja:* TüTQ 148 (1968) 321-341; G. Rinaldi, *Il «Germoglio» messianico in Zaccaria 3,8; 6,12,* en *Il Messianismo.* Atti della XVIII Settimana Biblica Italiana (Brescia 1966), 179-191; E. Sellin, *Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums* (Leipzig 1898), esp. 7-28; A. S. van der Woude, *Die beide Söhne des Öls (Sach 4:14): Messianische Gestalten?,* en *Travels in the World of the Old Testament,* Homenaje a M. A. Beek (1974), 266-8; Id., *Zerubbabel en de messiaanse verwachting van het profeet Zecharia:* Kerk en Theol 36 (1985) 89-98; Id., *Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharja:* ZAW 100 Suppl (1988) 138-156.

Sobre Zac 9,9-10: P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme* (París 1961); M. Rehm, *Der Friedenfürst in Zach 9,9-10:* BiLe (1968) 164-176; C. Mateos, *Uso e interpretación de Zac 9,9-10 en el Nuevo Testamento:* EstAgust 7 (1972) 49-73; 8 (1973) 3-29.

9. Malaquías

El libro de los Doce no termina con un grandioso final monárquico ni mesiánico. Su última colección, la que conocemos con el título de «Malaquías» («Mi mensajero»), no habla del tema. Sólo aparece un misterioso

personaje, ese mensajero que Dios envía a prepararle el camino (3,1). El verso final lo identifica con el profeta Elías, que reconciliará al pueblo e impedirá que el Señor venga a exterminar la tierra (3,23).

Este silencio final no desalienta a los primeros cristianos. Al contrario. Ven en este mensajero de Malaquías una referencia expresa a Juan Bautista, que prepara el camino al Mesías (Mt 11,15).

El recorrido a través de los Doce es doblemente instructivo: por lo que dicen, y por lo que no dicen. Hace caer en la cuenta de que, junto a teorías y reinterpretaciones davídico-mesiánicas, otros autores conciben fácilmente el futuro sin necesidad de un rey humano ni de un salvador distinto de Dios.

10. Daniel

La Biblia Hebrea no incluye a Daniel entre los libros proféticos. Forma parte de los «Ketubim», los «otros escritos». Aunque se ha discutido si hay que encardinarlo en la corriente profética o en la apocalíptica, la discusión es secundaria. La apocalíptica es hija de la profecía.

Algún lector podrá extrañarse de que le conceda a este libro un puesto tan poco relevante, como apéndice a los Doce. Su mensaje sobre el Hijo del Hombre es esencial para el Nuevo Testamento. Pero lo único que nos interesa en este estudio es el tema de David y de la promesa davídica. Y no es mucho lo que Daniel ofrece sobre esto.

En las dos visiones de los capítulos 2 y 7, que se complementan, el anuncio de un nuevo reino tiene importancia capital. En el c. 2 se dice, de forma un tanto misteriosa, que «el Dios del cielo suscitará un reino que nunca será destruido ni su dominio pasará a otro, sino que destruirá y acabará con todos los demás reinos, pero

él durará por siempre» (2,44). Es importante que no se habla de un rey, sino de un reino. Y el c. 7 aclara todo al indicar que «el poder real y el dominio sobre todos los reinos bajo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Será un reino eterno, al que no temerán y se someterán todos los soberanos» (7,22).

En estas visiones del reino futuro no hay un puesto para el Mesías. Es el pueblo quien reina. A esta luz habría que considerar la figura humana que se presenta ante el Anciano y le dan poder real y dominio. Este personaje ha sido identificado con un ser celeste, con el mismo Daniel, con Judas Macabeo, con el Mesías... Pero el texto habla del pueblo.

En dos ocasiones habla Daniel del «ungido», al explicar la visión de las setenta semanas. En una se refiere al «príncipe ungido» (9,25), en otra al «ungido inocente» (9,26). Lo más probable es que en el primer caso se hable del Sumo Sacerdote Josué y en el segundo del Sumo Sacerdote Onías, asesinado por sus rivales (1 Mac 4,23-28). Al segundo texto (9,26) le ha concedido mucha importancia Rosenberg como fundamento de esa idea de un «Mesías asesinado» que encontramos en el Cristianismo y en ciertos textos rabínicos.

Daniel no espera a un descendiente de David. Si alguien debe intervenir para salvar al pueblo en los momentos de peligro que se avecinan será el arcángel Miguel (12,1). Y, cuando llegue la victoria, será todo el pueblo quien reine eternamente.

A las afirmaciones de Daniel les ocurrirá como a otros muchos textos del Antiguo Testamento: serán interpretadas en sentido mesiánico. La figura del Hijo del Hombre adquiere un carácter claramente individual, e importantísimo, en el libro de las Parábolas de Henoc (que trateremos más adelante) y también en el Nuevo Testamento. La referencia más famosa es la que contie-

nen los Sinópticos a Dan 7,13s; los autores cristianos vieron anunciada en ella la venida gloriosa de Jesús. En el discurso escatológico (Mt 24,30; Mc 13,26; Lc 21,27), el Señor cierra con esta cita el gran acontecimiento final. Mt 26,64 y Mc 14,62 fusionan este texto con Sal 110,1 convirtiéndolo en declaración solemne de Jesús ante el Sanedrín.

Bibliografía

J. Alonso Díaz, *Lo que supone el libro de Daniel en la profundización de la idea mesiánica:* CuBíb 20 (1963) 323-330; A. Colunga, *Los vaticinios mesiánicos de Daniel:* CiTom 12 (1920) 285-305; J. R. Scheifler, *El Hijo del hombre en Daniel:* EstEcl 34 (1960) 789-804.

La opinión de R. A. Rosenberg sobre el «Mesías asesinado» se encuentra en su artículo *The Slain Messiah in the Old Testament:* ZAW 99 (1987) 259-61.

La bibliografía sobre el Hijo del hombre es tan abundante que la omito. Lo publicado hasta 1980 lo recojo en L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas,* II, 1230, nota 11.

20
Balance de los Profetas

El largo recorrido a través de los profetas nos pone de nuevo en contacto con las luces y sombras de la esperanza davídica. Algo parecido a lo que ocurría en los libros históricos.

Dentro de los profetas que vivieron durante la monarquía encontramos a uno claramente antimonárquico: Oseas. Ya que es del Reino Norte, podemos no concederle especial atención a su postura. Más importante es advertir que dos grandes profetas judíos, Isaías y Jeremías, aceptan la promesa de Natán, pero la someten a condición. Para Isaías, «si no creéis, no subsistiréis». La fe, manifestada en una postura práctica de serenidad, es indispensable para la subsistencia de la dinastía. Jeremías pone una condición distinta: la práctica de la justicia. Sólo de esta forma se garantiza que sigan sentándose reyes en el trono de David.

Lo importante de esta actitud crítica ante la promesa de Natán es que puede abrir paso a su negación. Jeremías casi da a entenderlo. Autores posteriores podrían basarse en ello para considerar nula la promesa de una dinastía eterna. Sin embargo, lo que ocurrió parece más complejo. Muchos profetas anónimos y redactores prefirieron salvar el núcleo de la promesa, pero aplicándolo al pueblo. Deuteroisaías es el que se expresa con más claridad. En otros muchos textos se intuye la misma

idea. Así, las referencias a David y a sus descendientes falta en casos donde cabría esperarlas, mientras el pueblo ocupa un puesto preponderante.

Sin embargo, no faltan profetas que se atienen a la antigua esperanza. Prometen que Dios restaurará la dinastía (textos de Ezequiel, Oseas, Miqueas, Is 11,1-9, Jr 33), o ven esa promesa cumplida en el caso de Zorobabel (Ageo, Zacarías).

La mayoría de estos textos sólo expresan una esperanza de restauración. Pero algunos hablan de un rey tan excepcional que terminarán teniendo gran influjo en autores posteriores.

La lectura global de los libros depara una curiosa sorpresa. El de Isaías, que contiene textos tan importantes para generaciones posteriores, ofrece en conjunto una relectura comunitaria. El de Jeremías, con tantas críticas a los reyes, es el que ofrece una esperanza más fuerte de restauración de la dinastía davídica, y termina con la liberación de Jeconías. El de Ezequiel es el más pobre en afirmaciones sobre el tema y, al mismo tiempo, el más realista: la esperanza de un nuevo David aparece muy matizada en los capítulos finales, que hablan de un modesto príncipe. En cuanto a los Doce, constituyen una excelente panorámica de las oscilaciones a que está supeditada esta esperanza.

En el capítulo final desarrollaré algo más estas ideas.

IV
APOCRIFOS Y QUMRAN

Creo que fue Hilgenfeld, en su *Messias Judaeorum* (1869), el primero en estudiar sistemáticamente la figura del Mesías en los Apócrifos judíos. Desde entonces se han multiplicado los libros y artículos sobre el tema, con un cambio de mentalidad bastante notable. Antes, se identificaba al Mesías en todos los personajes salvíficos que aparecen en estas obras (por ejemplo, el «Profeta» o el «Hijo del Hombre»). Hoy se tiende a distinguir las peculiaridades de cada uno de ellos y a utilizar sólo los textos donde aparece expresamente el término «mesías». Algunos incluso niegan que los Apócrifos empleen el término refiriéndose a un Mesías escatológico (Charlesworth).

Dedico esta última parte a recopilar una serie de textos, con doble fin: 1) demostrar que muchos de ellos, pretendidamente mesiánicos, en realidad no hablan del Mesías, sino de un salvador distinto. 2) Dar a conocer afirmaciones muy interesantes sobre el tema. ¿Qué textos deberíamos estudiar?

Grelot (1962) dice que sólo tienen interés para el tema: 1 Henoc, Salmos de Salomón, Testamentos de los Doce Patriarcas, 4 Esdras, 2 Baruc (siríaco) y, secundariamente, Apocalipsis de Abraham y Oráculos Sibilinos libros III y V. Según Grelot, el mejor método de estudio sería encardinar estos textos dentro de las corrientes ideológicas y de las sectas judías de la época: fariseos, esenios, saduceos. Pero hay muchas discusiones y dudas sobre ellas y sobre la procedencia de estos escritos. Por eso, se inclina a una presentación sintética, fijándose en los tres tipos de Mesías existentes en las proximidades de la era cristiana: el Mesías-rey, hijo de David; el Me-

sías-sacerdote, hijo de Aarón; el Mesías trascendente, identificado con el Hijo del Hombre. Esto supone admitir de entrada que existe un Mesías de Aarón y que el Hijo del Hombre es una figura mesiánica, cosas ambas muy discutibles.

De Jonge (1966) no se limita a los Apócrifos; le interesa el uso del término «ungido» en tiempos de Jesús. Sólo habla de Salmos de Salomón, Qumrán y 1 Henoc, con rápidas referencias a los Tannaim, Josefo, 4 Esdras y 2 Baruc. Lo más discutible en este artículo es el concepto: «en tiempos de Jesús». Sólo algunos escritos de Qumrán entrarían aquí. Salmos de Salomón 17 fue escrito un siglo antes de que Jesús comenzase su actividad. Josefo, 4 Esdras y 2 Baruc son varios decenios posteriores a su muerte. Es cierto que pueden reflejar la mentalidad dominante en aquella época, pero de Jonge usa pocos datos para llegar a unas conclusiones bastante dogmáticas.

Posteriormente (1973), en su colaboración para el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, estudia Testamentos de los Doce Patriarcas, Salmos de Salomón, 1 Henoc, 2 Baruc, 4 Esdras, con rápidas referencias a las partes judías de Oráculos Sibilinos, Pseudo-Filón y Apocalipsis de Abraham.

Charlesworth (1979) indica que sólo cinco documentos contienen referencias al «Mesías», al «Ungido» o al «Cristo»: Salmos de Salomón, 2 Baruc, 4 Esdras, 1 Henoc, 3 Henoc. Luego habla de otros cuatro documentos de origen cristiano que también mencionan al Mesías: Odas de Salomón, Apocalipsis de Sofonías, Apocalipsis de Elías, Apocalipsis de Sedrac. Por último estudia dos documentos judíos que contienen amplios añadidos cristianos: La Visión de Isaías (los cc. 6-11 de la Ascensión de Isaías) y el Testamento de Adán. Es el estudio más sistemático y mejor enfocado metodológicamente.

El enfoque de los capítulos que siguen se caracteriza por lo siguiente:

1) En cuanto al material, me pongo como límite los Apócrifos judíos (o aquellas secciones) escritos antes de la destrucción del templo de Jerusalén (año 70 d.C.). Esto me obliga a prescindir de obras muy interesantes de finales del siglo I de nuestra era (2 Baruc y 4 Esdras). En cambio, estudiaré Apócrifos judíos que probablemente no hablan del Mesías, pero que han desempeñado un papel importante en la discusión científica (Jubileos). Aunque no forman parte de los Apócrifos, incluyo también en este apartado los escritos de Qumrán, muy interesantes para el tema.

2) Ofrezco los textos en orden cronológico, comenzando por los más antiguos. Aunque la datación es a veces discutible, se puede aceptar con bastante seguridad la siguiente progresión: Libro de los Vigilantes, Jubileos, Tercer libro de los Oráculos Sibilinos, Testamentos de los Doce Patriarcas, Salmos de Salomón, Libro de las Parábolas de Henoc.

Dentro de los Apócrifos, la obra más interesante es Salmos de Salomón. Me he permitido añadir una comparación con el «Benedictus» para que se adviertan sus afinidades y diferencias.

Para la traducción utilizo la edición de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, dirigida por A. Díez Macho, de la que sólo aparecieron cinco volúmenes en Ediciones Cristiandad. Para Qumrán, los *Textos de Qumrán* editados por F. García Martínez (Trotta, Madrid 1993).

La bibliografía de conjunto se encuentra en la sección final (p. 424-427); la completo en cada capítulo.

21
Libro de los Vigilantes (1 Hen 6-36)

Al comienzo del libro del Génesis, hablando de los patriarcas anteriores al diluvio, se dice: «Henoc trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gn 5,24). Un personaje que no muere, sino que es arrebatado junto a Dios, atrae inevitablemente la atención. El autor del Eclesiástico no lo olvida en su elogio de los antepasados: «Henoc trataba con el Señor y fue arrebatado, ejemplo de religión para todas las edades» (Eclo 44,16). Pero otras mentes más calenturientas no se fijarán en el ejemplo de piedad de Henoc, sino en su posibilidad de conocer misterios ocultos. Para algo se lo llevó Dios al cielo. Surge así en el Judaísmo una literatura abundantísima centrada en este personaje.

El primer libro de Henoc reúne en torno a él una serie de tradiciones de los siglos III-I a.C., la mayoría compuesta en arameo, traducida al griego y de aquí al ge'ez (etiópico antiguo). En Qumrán se han encontrado fragmentos de once manuscritos arameos de diversas secciones.

La sección más antigua es 1 Hen 72-82, un tratado sobre fenómenos cósmicos y astronómicos, que polemiza contra el calendario lunar de los gentiles. No contiene nada de interés para nuestro tema.

La segunda sección más antigua está formada por los capítulos 1-36, que reúnen tradiciones de épocas diversas. Este bloque se conocía antes de la muerte de Judas Macabeo (160). Quizá sea del período anterior al 175 a.C. Según Corriente-Piñero, debemos situarla «a lo largo del siglo II. Probablemente a comienzos, lo suficientemente pronto para que en la misma centuria fuera copiada en Qumrán» (p. 21). Nickelsburg cree que las luchas de los gigantes de 1 Hen 6-11 reflejan las guerras de los Diadocos. Sacchi sitúa hacia el 400 a.C. el núcleo más antiguo del Libro de los Vigilantes. Milik, basándose en la paleografía, data 4QEn[a], que contiene partes de 1 Hen 1-12, en la primera mitad del siglo II a.C. Y hay motivos para pensar que fue copiado de un modelo del siglo III. VanderKam está de acuerdo con la fecha, aunque no con todos los argumentos de Milik.

El contenido de esta sección es el siguiente:

I. Introducción (1-5)
II. Rebelión de los ángeles (6-11)
III. Visión de la morada de Dios (12-16)
IV. Viaje de Henoc a Occidente (17-19)
V. Otras tradiciones de viaje (20-36).

La única afirmación interesante se encuentra en 10,16. Por eso, podemos limitarnos a decir algo de los cc. 6-11. El punto de partida del autor es la situación de caos e injusticia que todo lo domina. Para explicar este misterio del mal recurre al mito bíblico de Gn 6,1-4, donde se unen dos tradiciones: una sobre las relaciones entre los hijos de Dios y las mujeres, y otra sobre los gigantes. El esquema de la sección es sencillo.

1. Origen del mal
   Propuesta de los ángeles (6,1-8)
   Acción (7,1)
   Resultado (7,2-5): nacimiento de los gigantes y

desolación [lo referente a las enseñanzas esotéricas se añadió más tarde]

2. Queja e intercesión
   De la tierra (7,6)
   De los hombres (8,4)
   De los ángeles (c. 9)
3. Respuesta de Dios
   Uriel enviado a Noé (10,1-3)
   [Rafael enviado a Azazel: 10,4-8]
   [Gabriel enviado a los gigantes: 10,9-10]
   Miguel enviado a Semyaza (10,11-14)
   » a los gigantes (10,15)
   » a limpiar el mundo (10,16.20)
   Anuncio del tiempo final (10,17-11,2).

Posible texto mesiánico

Cuando Dios envía a Miguel a limpiar el mundo le dice, entre otras cosas: «Elimina toda opresión de la faz de la tierra, desaparezca todo acto de maldad, *surja el vástago de justicia y verdad,* transfórmense sus obras en bendición y planten con júbilo obras de justicia y verdad eternamente».

«Vástago de justicia» o «vástago justo» es la expresión que aplica Jr 23,5-6 al rey futuro. «Vástago» o «Germen» es título usado también por Zacarías, y tendrá gran éxito en la tradición mesiánica. ¿Es éste el sentido que da al término el autor del Libro de los Vigilantes? ¿Piensa en un personaje concreto, o en todo el pueblo de Israel?

Si nos atenemos a otros datos del libro, aunque fuera de esta sección, debemos inclinarnos por la interpretación comunitaria. La imagen vegetal reaparece en distintos momentos y siempre aplicada a todo el pueblo: «Será sembrada la congregación de los elegidos y santos...»

(62,8). «Ahora, Señor mío, extermina de la tierra a los hombres que te han enojado, pero a los justos y rectos manténlos para plantel de semilla eterna» (84,6). Y esto queda especialmente claro en el c. 93. Al principio dice Henoc que hablará «sobre los justos, los elegidos del mundo y el retoño recto». El lector se siente inclinado a pensar en el pueblo de Israel y su Mesías. Sin embargo, la interpretación posterior que ofrecen los versos 5 y 10 deja claro que se trata de Abrahán y sus descendientes. Abrahán es el «vástago de justo juicio» (v. 5), la «planta eterna y justa» (v. 10), de la que sale «el vástago justo por siempre» (v. 5), Israel.

Aunque estos textos no procedan del mismo autor, ofrecen las coordenadas en que debemos insertar la afirmación de 10,16. Lo mismo ocurre en el libro de los Jubileos, donde también se aplica a todo el pueblo la expresión «vástago justo». Es significativo que Black ni siquiera recoge el tema mesiánico en su índice de materias, aunque sí el de Hijo del Hombre.

Como hemos dicho a propósito de los textos del Antiguo Testamento, aunque el texto no contenga una afirmación mesiánica, podía ser interpretado en este sentido por lectores posteriores, especialmente por los cristianos, muy aficionados a leer 1 Hen.

A título de curiosidad copio las palabras con que continúa la orden de Dios a Miguel, que contienen una descripción de lo que algunos consideran el reino mesiánico:

«Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y vejez. En esos días, toda la tierra será labrada con justicia; toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición. Plantarán en ella toda clase de árboles amenos y vides, y la parra que se plante en ella dará fruto en abundancia. De cuanta semilla sea

plantada en ella, una medida producirá mil, y cada medida de aceitunas producirá diez tinajas de aceite. Purifica tú la tierra de toda injusticia, de toda iniquidad, pecado, impiedad y de toda impureza que se comete sobre ella: extírpalos en ella; que sean todos los hijos de los hombres justos, y que todos los pueblos me adoren y bendigan, prosternándose ante mí. Sea pura la tierra de toda corrupción y pecado, de toda plaga y dolor, y yo no volveré a enviar contra ella un diluvio por todas las generaciones, hasta la eternidad. En esos días abriré los tesoros de bendiciones que hay en el cielo para hacerlos descender a la tierra sobre las obras y el esfuerzo de los hijos de los hombres. La paz y la verdad serán compañeras por siempre, en todas las generaciones» (10,17-11,2).

Balance final

En resumen, aceptamos la opinión de Corriente-Piñero: «Curiosamente, la primera parte (6-36) no presenta la figura del Mesías, pero sí una especie de 'milenarismo' feliz (5,7; 10,18-20) en la tierra después de que haya desaparecido la injusticia de ella. Los justos tendrán una larga, dichosa e inocente vida (5,8.9; 10,17; 25,6) de la que participarán los gentiles convertidos (10,21)» (AAT IV, 30s.).

Bibliografía

Introducción y traducción de F. Corriente y A. Piñero, en *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, 13-143. M. Black, *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition* (Leiden 1985).

22
El libro de los Jubileos

Esta obra reelabora lo contado en Gn 1 – Ex 12, presentándolo como revelación de los ángeles a Moisés en el Sinaí. En general sigue el orden de la Biblia. A veces reproduce el texto literalmente; otras, suprime, resume, expurga o añade.

1. Autor y fecha de composición

Al autor del libro se lo ha situado en las más diversas corrientes: samaritano (Beer), judío helenista de Egipto (Frankel), saduceo (Leszynsky), asideo (Steck, Wintermute), judío cristiano (Singer), cercano a los fariseos (Rönsch), esenio antifariseo (Jellinek), miembro de una secta anónima (Nickelsburg). Lo que parece más probable es su ascendencia sacerdotal (Littmann, Charles, Martin, Wintermute): lo demuestra el interés por el sábado, preocupación por la sangre, los sacrificios, altares, etc.

Aunque la mayoría admite la unidad de autor (y VanderKam insiste sobre ello recientemente), Davenport ha defendido la idea de que una obra original, escrita hacia fines del siglo III o comienzos del II a.C. (abarcaba casi todo el libro, desde 2,1 hasta 50,4, excluyendo 4,26; 23,14-31 y 31,34), fue reelaborada hacia los años

166 y 160 a.C. (entonces se añadió 1,4b-26, parte de 1,29; también 23,14-31 y 50,5); finalmente, tuvo lugar en Qumrán, probablemente en tiempos de Simón y Juan Hircano (entre 140 y 104 a.C.), una redacción orientada hacia el templo, que añadió 1,27-28, algo en 1,29 y 4,26; 23,31 y 31,14.

Se han propuesto fechas muy distintas para la redacción del libro, desde poco después del destierro hasta el siglo I a.C. Zeitlin lo considera de comienzos de la época postexílica. Albright (1949) lo sitúa entre los siglos IV-III. En la época de los Macabeos lo datan Bohm (1900), Schwarz, y más concretamente entre 160-150 VanderKam y Endres (1987). Entre los años 161-140 Wintermute (1985). A finales del siglo II a.C. Martin (1911) y en el 110 a.C. Testuz. En el siglo I a.C. Dillmann, Schürer (1898) y Singer (1898).

2. El tema del mesianismo

Para valorar el posible mesianismo del libro de los Jubileos conviene recordar los siguientes datos:

1) El Rey es Dios (cf. 1,28; 15,32; cf. 33,11). Naturalmente, esto no implica la ausencia de un Mesías, pero puede hacerlo innecesario.

2) Se advierte una visión ambigua ante la monarquía, cosa que podría dificultar una esperanza mesiánica. En el c. 11, cuando habla de la nueva corrupción del género humano que tiene lugar en el jubileo trigésimo quinto, tras el diluvio, afirma: «Los hijos de Noé comenzaron a combatirse, hacerse prisioneros, matarse entre hermanos y derramar sangre humana sobre la tierra; a comer sangre, construir ciudades fortificadas, murallas y torres *y a erigir a un hombre al frente de la nación.* Instituyeron así la primera monarquía y promovieron la

guerra de una nación contra otra, de pueblos contra pueblos y de ciudad contra ciudad» (11,2). De todos modos, la actitud del autor no es completamente antimonárquica, al menos cuando habla de Israel. En 15,7-8 Dios promete a Abrán: «Te he constituido padre de muchas naciones, engrandeciéndote mucho y dándote naciones: *de ti saldrán reyes»*. En este caso se ve la monarquía y los monarcas de forma positiva. Poco después (15,16) promete que el hijo de Sara «se convertirá en pueblo, del que *saldrán reyes* de naciones».

3) De acuerdo con esta visión ambigua de la monarquía, el autor define a Israel como un «reino sacerdotal» (16,18), «pueblo sacerdotal, real y de su posesión» (33,20). El sacerdote desempeña un papel mucho más importante que el monarca.

4) En línea con los datos anteriores, el autor no saca a relucir el tema mesiánico en ocasiones muy significativas. Cuando habla del pecado original y el castigo no dice nada de la descendencia de la mujer (cf. 3,24). Es cierto que el texto hebreo no se expresa en sentido mesiánico, pero los LXX se inclinaron por esta interpretación, y lo mismo podía haber hecho el autor de Jubileos si hubiese tenido una preocupación mesiánica. También es muy significativa la omisión de la bendición de Judá en Gn 49, texto que jugará un papel capital entre los partidarios del mesianismo.

Textos pretendidamente mesiánicos

31,18-20: En la bendición de Isaac a Judá: «El Señor te dé fuerza y reciedumbre para hollar a cuantos te odien, sé tú soberano, y uno de tus descendientes de los hijos de Jacob. Que tu nombre y el de tus hijos se extienda por toda la tierra y sus ciudades. Entonces temerán los gentiles ante tu faz, se turbarán todas las naciones, y todo pueblo se conmoverá. Por ti será socorrido

Jacob, y en ti se hallará la redención de Israel. El día en que te sientes en tu trono justo y glorioso, tendrá gran salvación toda la descendencia de los hijos del amado. Bendito quien te bendiga, y todos los que te odien, atormenten y maldigan, sean desarraigados, perezcan de la tierra y sean malditos.»

La bendición subraya el aspecto militar de Judá, de acuerdo con la tradición bíblica y con otros pasajes de Jubileos. Es interesante el papel militar de Judá en la batalla que se inventa el autor de Jubileos entre Jacob y Esaú. Cuando la lucha está a punto de comenzar, es Judá quien se acerca a su padre y le dice: «Tiende tu arco, padre, lanza tus flechas, hiere al enemigo, mata al adversario, y sea tuya la fuerza» (38,1). Y, una vez que Jacob ha matado a Esaú y a Adorán, es Judá el primero en atacar al enemigo (38,5). Como indica Davenport, este aspecto militar lo subraya también el Testamento de Judá (3,6.8-10; 7,10).

Ese poder, claramente monárquico, como lo demuestra la referencia al trono justo y glorioso, le servirá para socorrer a Jacob, para redimir y salvar a los hijos de Dios. Donde algunos comentaristas han querido ver un anuncio mesiánico es en la frase «uno de tus descendientes», pero sin llegar a un acuerdo en la interpretación. Davenport piensa que las palabras «uno de» fueron añadidas al texto, «quizá para glorificar a uno de los jefes macabeos, quizá por influjo de las esperanzas mesiánicas, o quizás en un intento de justificar la enseñanza de la Iglesia sobre Jesús».

Menos importancia, porque no menciona al Mesías, tiene la descripción del mundo feliz en 23,26-31.

«En esos días, los niños comenzarán a examinar las leyes y a estudiar los mandamientos, volviendo al camino de la justicia. Irán multiplicándose y creciendo las vidas de esos hombres, generación tras generación y día

tras día, hasta que se acerquen sus vidas a los mil años y a muchos años de muchos días. No habrá anciano ni quien se canse de vivir, pues todos serán niños e infantes; pasarán todos sus días en salud y gozo, y vivirán sin que haya ningún demonio ni ningún mal destructor, pues todos sus días serán de bendición y salud. Entonces curará el Señor a sus siervos, que se alzarán y verán gran paz. Se dispersarán sus enemigos, y los justos verán y darán gracias, regocijándose por los siglos de los siglos viendo en el enemigo todo su castigo y maldición. Sus huesos descansarán en la tierra, su espíritu se alegrará sobremanera, y sabrán que existe un Señor que cumple sentencia y otorga clemencia a los centenares y miríadas que lo aman.»

Según Nickelsburg, con el que está de acuerdo Endres, el autor de Jubileos aplica en 23,14-31 el esquema deuteronomista de pecado (14-21), castigo (22-25), conversión (26), salvación (27-31), tal como se advierte especialmente en el libro de los Jueces. Si esto es cierto, llama la atención la ausencia de un salvador, típico en el esquema deuteronomístico de Jueces. En cualquier caso, no aparece para nada la figura de un salvador.

El pueblo, sustituto del Mesías

En 16,26 se dice: «Abrahán supo con certeza que de él saldría un vástago de justicia para las generaciones del mundo, y santa semilla sería como el que todo lo creó.»

«Vástago de justicia» y «semilla santa» serían, en otros autores y contextos, claras referencias al Mesías. No ocurre así en este caso. El texto se refiere a Israel, no al Mesías, ya que el contexto habla del nacimiento de Isaac. Una de las preocupaciones del autor es subrayar que Abrahán y su descendencia, por oposición a los otros pueblos del mundo, es santo, distinto, vinculado a Dios de una forma especial. Inmediatamente antes del

texto citado, se dice: (Abrahán) bendijo al Creador, *que lo había hecho de su estirpe*, pues lo había creado según su divina complacencia» (16,26). Lo que el autor subraya no es la venida futura de un monarca justo, sino el hecho de que Isaac y sus descendientes continúan manifestando al mundo la peculiar relación con Dios que ya tenía Abrahán. Lo mismo se dice en 19,18, cuando Abrahán manifiesta a Rebeca a propósito de Jacob: «El ocupará mi lugar en la tierra como bendición para la humanidad y orgullo para toda la descendencia de Sem.»

Un procedimiento parecido de aplicar al pueblo lo que antiguamente se decía del monarca lo encontramos en 22,23-24. El pasaje se inserta en las palabras que Abrahán dirige a su nieto Jacob, inmediatamente antes de morir. Dice así:

«Esta casa que me construí para poner sobre ella mi nombre en la tierra te ha sido dada a ti y a tu descendencia perpetuamente. Se llamará casa de Abrahán, dada a ti y a tu linaje perpetuamente, pues tú construirás mi casa y alzarás mi nombre ante Dios: perpetuamente se mantendrá firme tu linaje y tu nombre en todas las generaciones de la tierra.»

A un conocedor del Antiguo Testamento, como se espera lo fuese un lector de Jubileos, este pasaje debía evocar necesariamente el oráculo dinástico (2 Sm 7). Son demasiado curiosos e importantes los paralelismos para pensar que se trata de pura coincidencia: «casa de Abrahán» – «casa de David» y la idea de «mantenerse firme perpetuamente» (resuena el eco del famoso *ne'eman).* Pero el autor no hace la menor alusión, ni siquiera velada, a David. Es el pueblo quien se convierte en la nueva «casa». Esta idea no debe extrañarnos. Ya aparece en Is 55,3, donde se aplican a todo el pueblo las antiguas promesas hechas a David.

Opinión de los autores

Lagrange estudia Jubileos en el capítulo en que trata la «Escatología mesiánica histórica», junto con los Testamentos de los XII Patriarcas, la Alegoría de las semanas y el Libro de los sueños de Henoc. Según Lagrange, todos estos autores se enfrentan al mismo problema: las victorias de Judas Macabeo han despertado el sentimiento religioso y nacional, los dos puntos de apoyo del mesianismo antiguo. Pero se encuentran ante un dilema: no se atreven a excluir a los Asmoneos, pero tampoco a dar el título de Mesías a ninguno de ellos, ya que el Mesías desciende de Judá. El recurso que les queda es considerar sus triunfos como un comienzo de mesianismo, y, «para no callar por completo sobre el Mesías, anunciarlo rápidamente o a través de alegorías veladas» (*Le messianisme,* 66).

Como reflejo de esta era mesiánica cita 23,26-31, que podría calificarse de «mesianismo colectivo». Pero el autor no renuncia por completo al Mesías individual y mantiene vagamente las promesas hechas a Judá en la bendición de Isaac (31,18). «Es un Mesías muy atenuado». A Leví lo trata mucho mejor, porque representa a los sacerdotes, en la línea de los Asmoneos, que se han convertido en jefes de Israel.

Parecida es la opinión de Charles. El autor de Jubileos apoya a la dinastía macabea, pero espera un Mesías salido de Judá. Sin embargo, sólo hace una referencia a este Mesías (31,18) y no le concede un papel importante. «La esperanza mesiánica no tuvo mucha vida durante este siglo, hasta que se la identificó con la familia macabea».

Martin dedica al final de su extenso artículo varias páginas al tema del reino mesiánico y del Mesías. En realidad, sólo trata el tema del Mesías en pocas líneas, teniendo que concluir: «El reino de Jubileos es un reino

sin Mesías. El autor creía en su venida. Pero conocía demasiado bien las profecías del AT para ignorar que debía salir de Judá. Por tanto, no podía asignarle un lugar preminente más que a condición de apagar el papel de Leví. Sin duda, le habría sido indiferente rebajar a los Asmoneos, por los que profesaba poca estima. Pero, siendo sacerdote, no podía consentir la humillación del sacerdocio levítico en conjunto. Y encontró el medio de conciliar sus preferencias personales con la verdad profética: imaginó un Mesías de la raza de Judá, sin papel preciso en el reino. Tres versos le bastan para describirlo (31,18-21). En realidad, el autor no necesita al Mesías» (*art. cit.* 533).

Balance final

«Del Mesías no hay mención en nuestro apócrifo, ni siquiera en Jub 31,18s, donde cabría esperarlo en las bendiciones de Judá» (Corriente y Piñero). Lo más que podríamos encontrar sería una leve alusión en la bendición de Judá, sin olvidar que posiblemente se trata de un añadido (Davenport).

Bibliografía

Introducción y traducción de F. Corriente y A. Piñero en *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, 67-193.

Para la historia de la investigación véase J. C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*, 7-15 y E. Schwarz, *Identität durch Abgrenzung*, 100-102.

Otros estudios de interés: G. E. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees* (Leiden 1971); Martin, *Le livre de Jubilés:* RB 8 (1911) 321-344, 503-533; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (1972), 31-33. 46-47; VanderKam, *The Putative Author of the Book of Jubilees:* JSS 26 (1981) 209-217.

23
Oráculos Sibilinos III

La «Sibila» es una mujer que, en estado de éxtasis, pronuncia oráculos, generalmente funestos, sobre el futuro. Las fuentes más antiguas hablan de una sola sibila (la de Libia, o la de Eritrea en Jonia). Pero, durante siglos, paganos, judíos y cristianos dieron a luz una impresionante literatura oracular –la mayor parte perdida– que se atribuye a treinta o cuarenta sibilas diferentes.

Entre la literatura apócrifa del AT ocupan un lugar especial los llamados Oráculos Sibilinos. Se trata de una colección hecha hacia el año 500 d.C. y contiene doce libros, aunque, por problemas textuales, se citan a veces catorce. Lo que poseemos actualmente es la reelaboración cristiana de unos escritos nacidos en la comunidad judía de Alejandría.

El núcleo más antiguo parece estar en el libro III, que es también el de más extensión (829 versos) y el que más problemas plantea. Probablemente, los versos 1-96 son más recientes que el resto.

El libro tiene una estructura compleja en la que alternan calamidades y cataclismos con estados «ideales». Un primer grupo de vaticinios llega hasta el verso 294. Con el v. 295 comienza la segunda gran serie de profecías de destrucción, que afectan a Babilonia, Egipto,

Gog y Magog y Libia, y en las que se incluye el desquite de Asia sobre Roma (295-355). Tras anunciarse el final de este Imperio, aparece una de las edades de oro: la descripción de un estado ideal que afecta a Europa (356-380). A continuación, las predicciones se refieren a Macedonia, Asia, Frigia y Troya; se afirma que Homero plagió sus poemas de los textos sibilinos (381-432), para después extenderse en profecías catastróficas contra todo el mundo (433-488).

Sigue el anuncio de otra serie de calamidades a diversos pueblos, en especial a Grecia (489-572); la mención de la «santa raza de hombres piadosos» (573), seguida de ataques a la idolatría, nos lleva a la descripción de un nuevo estado de prosperidad y felicidad (574-623). Tras una exhortación al arrepentimiento, el anuncio de la prosperidad del pueblo elegido y las subsiguientes envidias y rencores (624-668), se describe el juicio de Dios y el fin del mundo (669-701). Con ello se pasa a la mención del nuevo estado ideal que alcanzarán los hijos de Dios elegidos (702-731).

A partir de este punto se acelera la sucesión de calamidades y estados de felicidad. Las siguientes profecías se centran en Grecia (732-742) y preceden a una descripción del juicio y de la posterior situación de paz y equilibrio (743-761). De nuevo pasa la Sibila al tono recriminatorio (762-766) para volver a describir el reino en paz de la eternidad (767-795). El clímax que parece buscarse con esta alternancia se remata con la enumeración de las señales del fin del mundo (796-808). Por último, la Sibila hace alusiones a su propia persona y a su ascendencia (809-829).

Referencias internas de tipo histórico hacen pensar que este libro III (a partir del verso 97) procede de mediados del siglo II a.C.

El mesianismo en el libro III

En los últimos años, tres son los autores que se han planteado especialmente el problema del mesianismo en el libro III de los Oráculos Sibilinos: Nikiprowetzky (1970), Collins (1974) y Nolland (1979). Sus puntos de vista son muy distintos. Tres textos atraen la atención: 46-51 (especialmente 48-49), 286-294 y 652-656.

1) «Mas cuando Roma reine también sobre Egipto, lo que hasta ahora demoró, entonces un reino muy poderoso, de inmortal rey, se aparecerá a los hombres. Y llegará el santo soberano para someter los cetros de toda la tierra, por todos los siglos del presuroso tiempo, y entonces será inexorable la cólera contra los hombres del Lacio» (46-49).

Según Nikiprowetzky, estas palabras parecen inspiradas en Dn 7,13-14.18. El «rey inmortal» sería el «Hijo del hombre» del que habla Daniel. El problema que se plantea es el mismo que en ese otro libro. ¿Se trata de una figura colectiva o individual? La interpretación colectiva (el «Hijo del hombre» representa a los «santos del Altísimo») parece la más antigua. Por otra parte, no queda claro que se hable aquí de un rey distinto de Dios. Me inclino a pensar que el «inmortal rey» y el «santo soberano» es Dios mismo. En este caso, el texto no contiene ninguna alusión mesiánica. Nikiprowetzky sí ve aquí una alusión al salvador definitivo, aunque no se dice que sea de ascendencia davídica.

2) «Y entonces es cuando Dios celestial enviará un rey y juzgará a cada hombre con sangre y brillo de fuego. Hay una tribu real, cuya descendencia no cometerá tropiezos y que, con el rodar de los años, reinará y empezará a levantar un nuevo templo de Dios. Todos los reyes de los persas enviarán, en señal de vasallaje, oro, bronce, y el hierro, difícil de trabajar. Pues Dios en persona enviará un santo ensueño nocturno y en ese momento volverá a existir el templo, como antes existió» (286-294).

La referencia inicial al rey que juzgará con sangre y fuego debemos aplicarla a Ciro. La Sibila se inspira en Is 45,1, aunque no le da al personaje el título de «ungido». Luego habla de «una tribu real» y de «su descendencia». Nikiprowetzky piensa que se refiere a la familia de David, que construirá el nuevo templo, con una clara alusión a Zorobabel. Lo típico de la Sibila sería unir en este pasaje diversas figuras mesiánicas: Ciro, la Casa de David, Zorobabel, y la Casa de Judá, que es una especie de mesías colectivo. Esta multiplicidad de figuras mesiánicas no se inspira en Zoroastro, sino en la historia sagrada, en la que surgen diversos salvadores: Noé, Moisés, David... Tampoco es seguro que el Mesías aparezca como nuevo Moisés, el redentor final.

Para Collins, 286ss no es un texto propiamente mesiánico, se refiere a la vuelta de los judíos del exilio. La referencia a Ciro es clara, pero la de Zorobabel es muy dudosa. La Sibila habla, a lo sumo, de la dinastía davídica, no de un rey concreto. Incluso es discutible que el término *fyle* se refiera a la Casa real; puede referirse simplemente a la raza judía. El pasaje es un «vaticinium ex eventu» de la restauración judía después del destierro. No se puede deducir de este pasaje el carácter del Mesías en la tercera Sibila como pretende Nikiprowetzky.

> 3) «Y entonces, desde donde sale el sol, Dios enviará a un rey que librará de la guerra perniciosa a toda la tierra: a unos dará muerte, a otros les hará cumplir sus juramentos fidedignos. Pero no por propia voluntad hará todo esto, sino por obediencia a los nobles mandatos de Dios poderoso» (652-656).

En esta traducción, el término más discutido será *ap'êelíoio:* «desde donde sale el sol» (Suárez), «de l'Orient» (Nikiprowetzky), «a king from the sun» (Collins, en el sentido de un hijo del sol, un rey egipcio).

Según Nikiprowetzky, en 652-656 la actividad del

mesías se reduce a la de un guerrero pacificador como en 49-50. Pero aquí aparece como un hombre sometido a las condiciones del esfuerzo en el tiempo y el espacio, no como un ser que escapa a las leyes de la naturaleza y de poder soberano. Esto ha hecho pensar que el modelo era Juan Hircano (Lagrange), el rey venido de Oriente después de su expedición contra los partos con Antíoco Sidetes.

Para Collins, éste es el único pasaje que habla de un rey mesiánico, y la clave para entender el papel del rey en el libro III de los Oráculos Sibilinos. La expresión *ap'êelíoio* no puede traducirse «del este», sino «del sol». Un texto muy parecido es el Oráculo del Alfarero: «Egipto mejorará cuando un rey del sol, benévolo durante 45 años, se haga presente, instaurado por la gran diosa Isis». La expresión: «del sol» hay que entenderla a partir de la mitología egipcia, donde el rey es encarnación del dios sol. No cabe duda de que en el siglo II a.C. la frase «un rey del sol» era entendida en Egipto como «un rey egipcio». La esperanza de un rey ideal ocupaba un puesto importante en la literatura nacionalista egipcia, pero también se usaban estas concepciones para exaltar al monarca reinante. Cuando Sib III utiliza estos motivos es más probable que lo haga para congraciarse al monarca y la corte que para congraciarse a los círculos nacionalistas. Por otra parte, el rey del sol no puede ser considerado aparte del séptimo rey de Egipto, que introduce una época nueva. En 193, el séptimo rey es claramente tolemaico.

La notable conclusión de todo esto es que la Sibila no sólo usa la terminología egipcia para expresar la esperanza judía de un mesías, sino que el rey que espera para la época mesiánica es un rey egipcio, de ascendencia griega. Esto lo confirma la analogía del pasaje con 286ss, que subraya el papel de Ciro en la liberación del exilio babilónico. Igual que Dios cerró un período de la histo-

ria mediante un pagano, un rey persa, también traerá la plenitud de la historia a través de un rey ptolomeo. La tercera sibila es heredera del universalismo de Is II, que aclamó a Ciro como Mesías.

Esta postura sólo es comprensible en una época en la que los Ptolomeos eran muy favorables a los judíos. Lo más probable es que se trate de Ptolomeo VI Filométor, bajo cuyo reinado se construyó el templo de Leontópolis, y que puso a judíos al frente de su ejército. Mediados del siglo II a.C.

Valoración de los textos

En resumen, de los tres textos citados, Nikiprowetzky refiere el segundo a Ciro, y los otros dos al Mesías; lo típico de la Sibila sería unir distintas figuras mesiánicas en un solo personaje. Para Collins, el único pasaje mesiánico es el tercero; la Sibila usa una terminología egipcia para expresar su esperanza, y además afirma que ese mesías es un rey egipcio de ascendencia griega. Nolland defiende que el segundo texto (286-94) también es mesiánico; en él se espera un mesías que venga pronto como restaurador escatológico del templo. En síntesis, podemos decir que los tres autores conceden gran importancia al libro III para el estudio del mesianismo, aunque su interpretación difiere notablemente.

Me inclino a pensar que sólo el tercer texto hace referencia a un rey futuro. Pero se trata de una imagen muy pobre. Sólo se dice que pondrá fin a la guerra (matando a unos y haciendo cumplir sus juramentos a otros), y que esto lo hace por obediencia a Dios. Podría inspirarse en Zac 9,9-10, sin llegar a su altura. Si es cierta la opinión de Collins de que la Sibila se refiere a un rey egipcio de ascendencia griega, sus palabras podríamos considerarlas continuación de lo dicho por Deuteroisaías a propósito de Ciro. En definitiva, nada especialmente

relevante para el tema del mesianismo. Grelot decía que el mesianismo del tercer libro de los Oráculos Sibilinos es «puramente terrestre». Y Lagrange: «La doctrina mesiánica del libro III es de una sobriedad notable. En todo el poema sólo se encuentran tres menciones de un héroe mesiánico (47-49, 286s, 652-656). La Sibila es tan discreta en lo que concierne al Mesías como lo será Filón y, probablemente, por razones parecidas» *(Le judaïsme,* 528s, 571-573).

Incluso Nikiprowetzky, el mayor defensor del mesianismo del libro, piensa que el mesías es sólo un instrumento de los designios divinos. Además, está privado de una función capital que le asignan algunos profetas: la de enseñar a las naciones, ser luz y guía de los pueblos. «Esta actividad pedagógica la reserva el poeta al verdadero Mesías del Tercer Libro, al Mesías que ocupa en él un puesto verdaderamente central y cuya obra salvífica es esencial. Este mesías es un mesías colectivo, la comunidad de los justos. En cuanto al mesías personal, al rey venido de oriente, sólo es la expresión secular de esta comunidad y, como se concebía un imperio sin jefe, el rey ungido del imperio de los justos y el vicario de Dios hasta el fin de los tiempos» (p. 136).

Bibliografía

Introducción y traducción de E. Suárez de la Torre en *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, 241-396.

Sobre el mesianismo: J. J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism,* SBL Diss. Series 13 (Missoula 1974); V. Nikiprowetzky, *La troisième Sibylle* (París – La Haya 1970), especialmente 133-137; J. Nolland, *Sib. Or. III, 265-94, An Early Maccabean Messianic Oracle:* JTS 30 (1979) 158-166.

24
Testamentos de los Doce Patriarcas

En el libro del Génesis, Abraham muere sin hacer testamento. Igual le ocurre a Isaac, aunque en otro instante de su vida hace algunas recomendaciones a su hijo Jacob (Gn 28,1-4). Este, en cambio, reúne a sus doce hijos antes de morir para anunciarles lo que sucederá en el futuro (Gn 49). En esta tradición bíblica se basa la famosa obra conocida como «Testamentos de los Doce Patriarcas». De forma abrupta, sin preámbulo narrativo, las doce partes comienzan con fórmulas bastante parecidas: «Copia del testamento de Rubén y de las recomendaciones a sus hijos, antes de morir...». «Copia de las palabras de Leví, de cuanto ordenó a sus hijos antes de su muerte, de todo lo que habían de hacer y cuanto les acontecería hasta el día del juicio», etc.

El origen de la obra es muy discutido. Unos la consideran cristiana; otros, producto de la comunidad de Qumrán; un tercer grupo piensa que es judía, aunque sufrió interpolaciones cristianas. En esta última línea, Charles, al que sigue Lagrange, considera que la obra se remonta a un original hebreo de tiempos de Juan Hircano (135-104), escrito en alabanza de Leví, es decir, de los sumos sacerdotes Asmoneos. Más tarde, entre 70 y 40 a.C., se añadieron fragmentos hostiles al sacerdocio. Además de estas dos fuentes, Lagrange acepta numerosas interpolaciones cristianas.

Los Testamentos son interesantes para nuestro tema porque algunos los consideran testimonio de la esperanza en dos Mesías, uno sacerdotal (de Leví) y otro político (de Judá). Otros sólo ven un Mesías sacerdotal (Charles). Y otros un solo Mesías político.

Para abrirse paso en esta maraña, ofrezco los textos pertinentes, agrupándolos en cuatro categorías: los que hablan de la primacía de Leví; los referentes al papel conjunto de Leví y Judá; los que hablan de Judá; otros datos curiosos. Una vez conocidos los textos podremos emitir un juicio.

1. Primacía de Leví

TestRubén 6,5-8.10-12. Se habla de un «sacerdote ungido». La expresión recuerda, simplemente, el hecho de la unción de los Sumos sacerdotes, no es un título mesiánico:

> «Por ello envidiaréis a los hijos de Leví e intentaréis elevaros por encima de ellos, pero no podréis. Dios se ocupará de su venganza y moriréis malamente. A Leví y a Judá dio el Señor el mando, y con ellos también a mí, a Dan y a José, para que seamos los jefes. Por ello os ordeno que prestéis oídos a Leví, porque él conoce la ley del Señor. El formulará las instrucciones precisas para los juicios y sacrificios de todo Israel hasta la consumación de los tiempos, pues *él es el sumo sacerdote ungido* del que habló el Señor. (...) Acercaos a Leví con humildad de corazón, para que recibáis la bendición de su labios.»

TestLeví 8,2-10. Recuerda, igual que el texto anterior, el hecho de la unción sacerdotal.

> «Vi a siete hombres, vestidos de blanco, que me decían:
>
> –Levántate; cúbrete con la vestidura sacerdotal, la corona de la justicia, el pectoral de la sabiduría, el manto de

la verdad, la diadema de la fe, la mitra del signo y el efod de la profecía.

Cada uno de ellos llevaba un objeto, me lo colocaron y me dijeron:

–Desde ahora eres sacerdote del Señor, tú y tu descendencia para siempre.

El primero me ungió con óleo sagrado y me dio el cetro del juicio. El segundo me lavó con agua pura, me alimentó con pan y vino sacratísimos y me cubrió con un vestido santo y glorioso. El tercero me tocó con un paño de lino parecido a un efod. El cuarto me ciñó con un cinturón de color semejante a la púrpura. El quinto me dio una rama de fecundo olivo. El sexto me rodeó la cabeza con una corona. El séptimo me ciñó la diadema sacerdotal; me llenó, además, las manos de incienso para oficiar ante el Señor.»

TestLeví 18,2-14. Algunos ven aquí el anuncio del Mesías sacerdotal. El texto recoge y reelabora bastantes ideas que Is 9,1-6 y 11,1-9 refieren al rey: cumple la función de juzgar rectamente, trae la luz y la paz, la tierra queda llena del conocimiento de Dios. El texto ha sufrido interpolaciones cristianas, indicadas entre corchetes.

«Entonces suscitará el Señor un sacerdote nuevo,
a quien serán reveladas todas las palabras del Señor.
El juzgará rectamente en la tierra durante muchos días.
[Su estrella se levantará en el cielo como un rey, brillando como luz del conocimiento al igual que el sol durante el día, y será ensalzado en el mundo hasta su recepción.]
Brillará como el sol en la tierra,
eliminará todas las tinieblas bajo el cielo,
y habrá paz en todo el mundo.
Los cielos se regocijarán en sus días,
y la tierra se alegrará.
Las nubes exultarán;
el conocimiento del Señor se verterá sobre la tierra
como agua de los mares;

y los ángeles de la gloria [de la faz del Señor]
se alegrarán en él.

[Los cielos se abrirán] y desde el templo glorioso bajarán sobre él la santificación con la voz del Padre, como la de Abrahán a Isaac. Le será concedida la gloria del Altísimo, y el espíritu de sabiduría y santidad reposará sobre él [en agua].

El transmitirá a sus verdaderos hijos la grandeza del Señor por siempre,
y no tendrá otro sucesor de generación en generación eternamente.
Durante su sacerdocio, los pueblos gentiles de la tierra abundarán en conocimiento
y se verán iluminados por la gracia del Señor (...)
Durante su sacerdocio se eliminará el pecado,
y los impíos cesarán de obrar el mal. (...)
El abrirá eternamente las puertas del paraíso
y apartará de Adán la espada amenazante.
A los santos dará a comer del árbol de la vida,
y el espíritu de la santificación estará sobre ellos.
El atará a Beliar
y dará poder a sus hijos para pisotear a los malos espíritus.
El Señor se regocijará en sus hijos
y pondrá su complacencia en sus amados para siempre.
Entonces exultarán Abrahán, Isaac y Jacob.
Yo me alegraré también
y todos los santos se revestirán de alegría.»

2. Papel conjunto de Leví y Judá

TestRubén 5,7.11-12. Los dos juntos son jefes. Se destaca el papel político que desempeñará la tribu de Judá. Es interesante la idea de que su descendencia «morirá por vosotros en batallas visibles e invisibles»:

«A Leví y a Judá dio el Señor el mando, y con ellos también a mí, a Dan y a José, para que seamos los jefes. (...) El bendecirá a Israel y a Judá, porque *el Señor ha decidido reinar por él sobre todos los pueblos. Inclinaos ante su descendencia, porque morirá por vosotros en batallas visibles e invisibles y será vuestro rey para siempre.»*

TestSimeón 7,1-2. Para algunos, otro texto clave en la idea de dos Mesías:

> «Ahora, hijos míos, obedeced a Leví y a Judá. No os levantéis contra estas dos tribus, porque de ellas surgirá la salvación de Dios. Porque *el Señor suscitará de Leví como un sumo sacerdote, y de Judá un rey* [Dios y hombre]. Este salvará [a todas las naciones y] al pueblo de Israel.

TestJudá 21,1-6. Texto capital sobre la supremacía del sacerdocio con respecto a la realeza. Adviértase que la promesa de la realeza por siempre no menciona a David. Entronca con Judá.

> «Ahora, hijos míos, amad a Leví, para que permanezcáis en pie: no os levantéis contra él, para que no perezcáis. *A mí me otorgó el Señor el reino, pero a él el sacerdocio, subordinando el primero al segundo. A mí me dio lo terrenal; a él, lo celestial. Como supera el cielo a la tierra, así aventaja el sacerdocio de Dios a la realeza terrena,* si el primero no se aparta del Señor por el pecado ni se ve dominado por la realeza terrestre. Y a él, y no a ti, ha elegido el Señor para acercarse a El, para comer de su mesa y de sus primicias, las delicias de los hijos de Israel. Tú reinarás en Jacob y será para ellos como el mar.» (Sigue una crítica de los reyes, a partir de la imagen del mar, y el castigo de la división del reino). «Mi reino acabará entre gentes extrañas, hasta que venga la salvación de Israel, [hasta la venida del Dios justo], para que Jacob [y todos los pueblos] puedan descansar en paz. El guardará la fortaleza de mi reino para siempre, *pues el Señor me juró solemnemente que permanecería la realeza de mi descendencia en todo momento, por siempre.»*

TestIsacar 5,7-8. Los dos poderes. Según Piñero, este verso queda «aislado en la parénesis y sin conexión con lo anterior. Se trata, probablemente, de un añadido secundario.»

> «Leví y Judá han recibido la gloria del Señor entre los

hijos de Jacob, pués él ha repartido su herencia: a uno, el sacerdocio; al otro, la realeza. Obedecedles, pues...»

TestDan 5,10-13. La salvación viene de Leví y de Judá, aunque no se habla de ningún personaje concreto. En una obra que exalta tanto a Leví, es extraño que aquí se nombre primero a Judá. Esto, y el hecho de que todos los manuscritos leen singular, sugieren que originariamente el texto sólo se refería a Judá. Omito los versos siguientes para no confundir al lector. En lo que sigue, el protagonista es Dios.

«(El Señor) *os suscitará de las tribus de Judá y Leví la salvación del Señor.»*

TestNeftalí 5,3-5. Leví y Judá juntos, pero Leví más importante. Según Sacchi, subraya la necesidad de acuerdo y armonía entre Leví y Judá para la salvación de Israel.

> «Todos corrimos a la vez. Leví se apoderó del sol, y Judá, adelantándose, de la luna, y ambos fueron elevados a lo alto con los astros. Cuando Leví era ya como el sol, un joven le entregó doce ramos de palmera. Judá resplandecía como la luna, y bajo sus pies había doce rayos. Leví y Judá corrieron y se apoderaron de ellos.»

TestNeftalí 6,6-8. Leví y Judá unidos, distintos de las otras tribus. Leví es quien salva en la dificultad:

> «José huyó sobre un esquife, y nosotros nos repartimos sobre diez tablas, pues Leví y Judá iban sobre la misma. Nos dispersamos todos hasta los últimos confines (del mar). Pero Leví se cubrió de saco y rogó por todos nosotros al Señor.»

TestNeftalí 8,2-3. Unión de los dos, pero la salvación viene de Judá:

> «Ordenad, pues, a vuestros hijos que sean uno con Leví y Judá,
> pues por éste surgirá la salvación para Israel,

y en él será bendito Jacob.
Por medio de su tribu se revelará Dios
[habitando entre los hombres] sobre la tierra
para salvar al pueblo de Israel
y congregará a los justos de entre los gentiles.»

TestNeftalí 1,8 (hebreo):

«Temo que os juntéis con los hijos de José en vez de con los de Leví y Judá.»

TestGad 8,1. El texto presenta un problema de traducción: el manuscrito b y el texto eslavo dicen «Salvador de Israel»; el manuscrito a «salvación», que coincide con lo dicho en otros pasajes. Es posible que «Salvador» se deba a la redacción cristiana:

«Transmitid también estas cosas a vuestros hijos, para que honren a Judá y a Leví, porque de ellos hará surgir el Señor al Salvador [¿la salvación?] de Israel.»

TestJosé 19. José (encarnación del Reino Norte), anuncia cómo su poder terminará, mientras que Leví y Judá tendrán un reino eterno.

«Oíd también, hijos míos, los sueños que he tenido. Doce ciervos estaban pastando: nueve estaban divididos y dispersos por la tierra e igualmente también los otros tres... [Vi que de Judá nacía una doncella, adornada con un vestido de lino.] De ella procedía un cordero [sin mácula], que a su izquierda tenía algo como de un león. Todas las fieras se lanzaron contra él, pero el cordero las venció y las aniquiló bajo sus pies. Se alegraron en él los ángeles, los hombres y toda la tierra. Todo ello ocurrirá a su debido tiempo, en los últimos días. Hijos míos, guardad los mandamientos del Señor y honrad a Judá y a Leví, porque de ellos surgirá para vosotros el cordero [de Dios], que salvará [con su gracia a todos los gentiles y] a Israel. Pues su reino es eterno, nunca pasará; pero mi reino entre vosotros llegará a su fin como cobertizo durante la cosecha, que no subsiste después del verano.»

3. Judá

TestJudá 24,1-5. Anuncio basado en Nm 24,17 («Avanza la estrella de Jacob y sube el cetro de Israel»), en Is 11,1 («Brotará un vástago del tronco») y en Gn 49,10 («No se apartará el cetro de Judá»). No se menciona a David.

> «Después de esto se levantará en paz un astro de la estirpe de Jacob [y surgirá un hombre de mi semilla como sol justo, caminando junto con los hijos de los hombres en humildad y justicia, y no se hallará en él ningún pecado. Los cielos se abrirán sobre él para verter las bendiciones del Espíritu del Padre Santo. El mismo derramará también el espíritu de gracia sobre vosotros. Seréis sus hijos en la verdad y caminaréis por el sendero de sus preceptos, los primeros y los últimos. Este es el retoño del Dios Altísimo y la fuente misma para vida de todo ser humano].
>
> Brillará entonces el cetro de mi reino, y de vuestra raíz nacerá un tallo. En él surgirá un báculo justo para los gentiles, para hacer justicia y salvar a cuantos invoquen al Señor.»

4. Otros datos de interés

En TestZabulón 9 tenemos una exhortación a la unidad de la monarquía y el anuncio de que «en los últimos días os apartaréis del Señor, habrá divisiones en Israel, seguiréis a dos reyes diferentes, cometeréis toda clase de abominaciones, etc.». Sin embargo, cuando se habla en el mismo capítulo de la restauración final no se habla de una monarquía unida, al estilo de Ezequiel.

En TestDan 5,7-8 hay un ataque a la monarquía: «Los hijos de Judá serán avariciosos, arrebatando lo ajeno como leones. Por esta razón seréis conducidos con ellos a la cautividad, y allí os sobrevendrán todas las plagas de Egipto y los males todos de los gentiles.»

TestJudá 2-7 es interesante para comprender las difi-

cultades de aplicar a Jesús la imagen del Mesías político. Adviértase el uso de la fuerza y la violencia.

5. Balance de los textos

Podemos resumirlo en los siguientes puntos:

a) Nunca se usa el término «Mesías» (ungido) como título de un personaje futuro, ni siquiera de la tribu de Judá. El adjetivo «ungido» se aplica en dos ocasiones a una figura sacerdotal.

b) Con Lagrange e Higgins debemos rechazar la teoría de un Mesías sacerdotal en los Testamentos. Según Lagrange, sólo tenemos «la afirmación del gran papel desempeñado por Leví en la persona de los Asmoneos» y, «a lo sumo, pero esto es muy dudoso, el esbozo de un sumo sacerdote extraordinario, revestido de colores mesiánicos» (*Le Messianisme*, 70). Incluso Beasley-Murray, defensor de la idea de dos Mesías, reconoce que «la doctrina [del mesías sacerdotal] es mucho menos importante en el libro de lo que generalmente se supone» (p. 5).

c) La promesa de la realeza a Judá no se basa en el oráculo de Natán. Se remonta a Gn 49,10 y Nm 24,17. Es lógico, ya que los Asmoneos no podían presentarse como descendientes de David. En la misma línea, textos referentes al monarca davídico se aplican ahora a los Asmoneos (Is 11,1). Este dato es importante para comprender cómo judíos posteriores aplicarán el título de Mesías a personajes no davidas. La función del rey futuro, al que no se llama «Mesías», queda bastante desdibujada. Sólo se dice que traerá la salvación a Israel, y que Dios reina a través de él.

d) El mensaje global de los Testamentos, dentro del tema que nos interesa, empalma con el de Zacarías: doble poder, político y sacerdotal. Sin embargo, mientras

Zacarías habla claramente de «dos ungidos», en los Testamento no se subraya esta idea. Además, Zacarías parece suponer un equilibrio perfecto entre ambos poderes, mientras los Testamentos conceden claramente la preminencia a Leví.

6. Bibliografía

Introducción y traducción de A. Piñero en *Apócrifos del Antiguo Testamento* V, 11-158.

Una exposición muy buena de la problemática en P. Grelot, *Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament*, en *La venue du Messie* (1962), 32-41. Véase también: G. R. Beasley-Murray, *The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs:* JTS 48 (1947) 1-12; A. J. B. Higgins, *The Priestly Messiah:* NTS 13, 211-39 (esp. 219-231); Id., *Priest and Messiah:* VT 3 (1953) 321-336; K. G. Kuhn, *Die beiden Messias Aarons und Israels:* NTS 1 (1954s) 168-179; E.-M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine* (París 1982), 138-148.

25

Los Salmos de Salomón

Se trata de un conjunto de 18 salmos, de origen oscuro. Hay bastante acuerdo en aceptar que proceden de los fariseos, pero no faltan voces en contra de esta teoría. Dentro de esta colección, los dos últimos hablan expresamente del Mesías, especialmente el 17. Son los textos más admitidos por los comentaristas como auténticos exponentes de una mentalidad mesiánica antes del Nuevo Testamento.

1. Salmo de Salomón 17

Viteau lo fecha entre los años 63-60 a.C. Es la teoría más aceptada, aunque Caquot prefiere situarlo en época herodiana. Su estructura, si seguimos a Davenport, es sencilla: Introducción (1-3); lamentación (4-20); petición (21-24); respuesta profética (25-44). Prefiero este esquema tan simple al bastante más complejo de Nickelsburg. Copio fragmentos extensos, añadiendo divisiones para facilitar la lectura.

Introducción

1 Señor, tú eres nuestro Rey por siempre jamás;
en ti, oh Dios, se gloriará nuestra alma.
(...)

Lamento

4 Tú, Señor, escogiste a David como rey sobre Israel;
Tú le hiciste juramento sobre su posteridad,
de que nunca dejaría de existir ante ti su casa real.
5 Por nuestras transgresiones se alzaron contra nosotros los pecadores; aquellos a quienes nada prometiste nos asaltaron y expulsaron, nos despojaron por la fuerza y no glorificaron tu honroso Nombre.
6 Dispusieron su casa real con fausto cual corresponde a su excelencia, dejaron desierto del trono de David con la soberbia de cambiarlo.
7 Pero Tú, oh Dios, los derribas y borras su posteridad de la tierra, suscitando contra ellos un extraño a nuestra raza.
(...)
11 Desierta de habitantes ha dejado el impío nuestra tierra;
hicieron desaparecer al joven, al anciano, a los niños.
12 En el calor de su ira los envió hasta Occidente, a los magnates de la tierra los entregó para ludibrio y no los perdonó.
13 El enemigo obró orgullosamente en su barbarie,
pues su corazón es ajeno a nuestro Dios.
(...)
18 A toda la tierra alcanzó su dispersión por obra de los impíos, porque rehusó el cielo derramar la lluvia sobre la tierra.
19 Se habían detenido las fuentes que siempre fluyen desde las cimas de las altas montañas, porque no había entre ellos quien practicara la justicia y la equidad.
20 Desde el prócer al villano, todos viven en pecado, el rey en impiedades, el juez en la infidelidad y el pueblo en la iniquidad.

Petición

21 Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David, en el momento que Tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo.
22 Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola,
23 para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero,
24 para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca,
25 para que ante su amenaza huyan los gentiles de su presencia y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones.

Respuesta profética

26 Reunirá (el rey) un pueblo santo al que conducirá con justicia; gobernará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios.
27 No permitirá en adelante que la injusticia se asiente entre ellos, ni que habite allí hombre alguno que cometa maldad, pues sabrá que todos son hijos de Dios.
28 Los dividirá en sus tribus sobre la tierra; el emigrante y el extranjero no habitará más entre ellos;
29 juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría.
30 Obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo;
glorificará al Señor a la vista de toda la tierra,
y purificará a Jerusalén con su santificación, como al principio,
31 para que vengan las gentes desde los confines de la tierra a contemplar su gloria, trayendo como dones a sus hijos, privados de su fuerza, para contemplar la gloria del Señor, con la que Dios la adornó.

32 El será sobre ellos un Rey justo, instruido por Dios;
no existe injusticia durante su reinado sobre ellos,
porque todos son santos y su Rey es el ungido del Señor.
33 No confiará en caballos, jinetes ni arcos;
ni atesorará oro y plata para la guerra,
ni el día de la batalla acrecentará sus esperanzas la multitud de sus guerreros.
34 El Señor es su Rey. Su esperanza es la del fuerte que espera en Dios. Se apiadará de todas las naciones que vivan ante El con religioso temor.
35 Golpeará la tierra continuamente con la palabra de su boca, pero bendecirá al pueblo del Señor con sabiduría y gozo.
36 El Rey mismo estará limpio de pecado para gobernar un gran pueblo, para dejar convictos a los príncipes y eliminar a los pecadores con la fuerza de su palabra.
37 No se debilitará durante toda su vida, apoyado en su Dios, porque el Señor lo ha hecho poderoso por el espíritu santo, lleno de sabias decisiones, acompañadas de fuerza y justicia.
38 La bendición del Señor está sobre él en la fuerza,
no sentirá debilidad.
39 Su esperanza está puesta en el Señor,
¿quién podrá contra él?
40 Es fuerte en sus actos y poderoso en su fidelidad a Dios,
apacentando el rebaño del Señor con justicia y fidelidad.
No le permitirá a ninguno flaquear mientras es apacentado.
41 Conducirá a todos en la rectitud,
y no habrá en ellos orgullo para oprimir a los demás.
42 Tal es la majestad del Rey de Israel, la que dispuso Dios
suscitar sobre la casa de Israel para corregirla.

43 Sus palabras son más acrisoladas que el oro apreciadísimo;
en las asambleas juzgará las tribus del pueblo santificado;
sus palabras son como palabras de santos en un pueblo santificado.
44 Felices los que nazcan en aquellos días,
para contemplar la felicidad de Israel cuando Dios congregue sus tribus.
45 Apresure Dios sobre Israel su misericordia,
líbrenos de la inmundicia de enemigos impuros.
46 El Señor es nuestro Rey para siempre jamás.

Comentario

La introducción, que he reducido a su verso inicial, destaca un tema típico de la teología judía: el único Rey de Israel es Yahvé, el Señor. Ninguno de los numerosos emperadores extranjeros que dominaron al pueblo (asirios, babilonios, persas, griegos, sirios, romanos) puede reivindicar ese título. Sólo a él corresponde la gloria, el poder, la majestad. Esta idea adquirió tal fuerza en la época postexílica (desde finales del siglo VI a. C.) que muchos judíos renunciaron a la esperanza de restaurar la monarquía. Aunque no tuviesen un rey humano, tenían al único y verdadero Rey. Sin embargo, el autor del Salmo es un hombre realista. Sabe que Dios Rey se sirve de instrumentos humanos para ejercer su realeza. Es lo que ocurrió en tiempos antiguos, y sabe que Dios había prometido a David que nunca le faltaría un heredero en el trono.

Pero esta afirmación contrasta con la realidad histórica. Judá lleva sin rey más de quinientos años (el Salmo se escribió hacia el 63 a.C. y la monarquía había desaparecido el 586 a.C.). La mayor parte del pueblo no lo echaba de menos. Nuestro autor, sí. Para él no es cuestión de gusto o de ideología política. Lo que está en jue-

go es una promesa divina. Por otra parte, el monarca que espera no es como uno de tantos. Pondrá fin a esa situación caótica que describe el *Lamento.* Para comprenderla a fondo habría que extenderse hablando de los Macabeos/Asmoneos, una familia que comienza una guerra heroica de liberación, pero que termina engendrando personajes nefastos, víctimas de las mayores ambiciones, que llevarán al pueblo a la guerra civil. Aunque no eran de ascendencia davídica, y no podían basar sus pretensiones en ninguna antigua promesa, tomaron primero el título de «Príncipe» y más tarde el de «Rey». Por eso el autor los califica como «aquellos a los que nada prometiste». Por otra parte, las tensiones entre los Asmoneos y los fariseos fueron terribles y se saldaron a veces con la muerte de muchos fariseos. Así se comprenden las afirmaciones de los versos 5-6.

Esta situación cambió (aunque no mejoró) con la intervención de Pompeyo, que sometió Jerusalén al poder romano el año 63 a.C. Pompeyo es «el extraño a nuestra raza» del que habla el v. 7; el «impío» del v. 11, que siembra de muerte y amargura el territorio de Judá (según Caquot, se trataría de Herodes). Y la maldad termina apoderándose de todos, como dice el v. 20.

Pero el autor del Salmo no se hunde en la tristeza. Confía en la antigua promesa, y en ella se centra su *petición:* «Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David... para que reine en Israel» (v. 21). Los versos 22-25 describen la purificación que llevará a cabo, con siete verbos de gran dureza, que tienen por objeto pecadores, tanto nacionales como extranjeros: los romanos y todos sus partidarios deben ser las víctimas de esta tarea de purificación.

quebrantar	príncipes injustos
purificar	gentiles
expulsar	pecadores
quebrar	pecador

machacar	pecador
aniquilar	naciones impías/gentiles
dejar convictos	pecadores

La *petición* da paso a una especie de *respuesta profética,* muy extensa (versos 26-44), que completa la descripción del monarca ideal. El desarrollo es el siguiente:

El rey e Israel (26-28)
reunirá
conducirá con justicia
gobernará
no permitirá injusticia / malvado
dividirá
no habitarán emigrantes y extranjeros

El rey y los gentiles (29-31)
juzgará con justa sabiduría
obligará a los gentiles a servir bajo su yugo
glorificará al Señor
purificará a Jerusalén

Cualidades del rey (32-40b)
justo (32)
instruido por Dios
confía en Dios (33-34a)
compasivo (? hay problema de traducción) (34b)
justo
limpio de pecado (36)
firme (37-40ab)

Resumen final (40c-44)
Petición (45)
Confesión (46).

Ante todo, su labor no será meramente destructiva: con respecto a Israel, lo reunirá, gobernará rectamente, suprimirá todo tipo de injusticia y repartirá de nuevo la tierra entre las tribus. Moisés, Josué y Salomón parecen

reencarnarse en el nuevo monarca (vv. 26-28). Pero su actividad se extenderá también a los pueblos paganos, a los que «juzgará con justa sabiduría», someterá y atraerá a una Jerusalén purificada (vv. 29-31). A continuación, la respuesta profética describe las cualidades del rey: justo, instruido por Dios, confiando sólo en El (no en las armas), compasivo, limpio de pecado, firme en las dificultades... (vv. 32-43). La mayoría de estas cualidades resultan lógicas para el conocedor del Antiguo Testamento. Pero hay un detalle curioso que no debe pasar desapercibido: en los vv. 36-39 se dice que el rey «estará limpio de pecado», que «no se debilitará durante toda su vida» gracias al don del espíritu santo, que «no sentirá debilidad», que «nadie podrá contra él». Estas ideas no son habituales en los textos que hablan del monarca futuro. Proceden de unos poemas distintos, los llamados «Cantos del Siervo de Yahvé», que se encuentran en Is 40-55. El autor del Salmo, igual que harán más tarde los primeros cristianos, piensa que estos «Cantos» también deben usarse al describir la imagen del rey ideal.

Tras esta amplia descripción, el salmista termina con una exclamación de gozo y esperanza (v. 44) y una breve petición (v. 45), repitiendo su confesión inicial de que «El Señor es nuestro Rey por siempre jamás» (v. 46).

«El salmista no es un fanático. Ante los males que agobian al país no predica la guerra a ultranza contra el pagano, no hace un llamamiento a la insurrección contra el partido de los pecadores. La liberación no puede venir de la tierra; el autor mira al cielo. Dios es el verdadero rey de los judíos, que forman su pueblo y su heredad. Es El quien debe intervenir (...) La salvación consiste en el restablecimiento de la realeza de David (...) Ahora bien, desde Ageo y la cautividad de Babilonia, el mesianismo de la casa de David había desaparecido de la vista, incluso se había olvidado, sobre todo después del establecimiento de la realeza triunfante de los Asmoneos.

En 1 Mac 2,57 se lee: «Por la misericordia del Señor, David obtuvo en herencia el trono de una realeza perpetua». Es, según creemos, el único pasaje de los libros sagrados posteriores a la vuelta a Jerusalén en el que se menciona la realeza perpetua de David. Nuestro autor necesitaba una fe robusta y mucho valor para proclamar esta realeza olvidada y para pedir a Dios su pronto restablecimiento, en lugar de la dinastía asmonea que reivindicaba el trono. De esta forma entraba en la verdadera tradición nacional» (Viteau, 68-69).

Comparación con el Benedictus (Lc 1,68-79)

Llaman la atención los importantes puntos de contacto entre el Salmo 17 de Salomón y el canto que Lucas pone en boca de Zacarías, padre de Juan Bautista. Con cierto humor, podría decirse que este Salmo era la oración preferida de Zacarías antes de inventar el «Benedictus». La primera coincidencia, esencial, es que ambos textos se aferran a la promesa de Natán y esperan a un descendiente de David. Es un dato que no hemos advertido en los libros apócrifos considerados anteriormente y que empalma con la tradición del Antiguo Testamento. Frente a las especulaciones sobre otros posibles salvadores, el autor del Salmo pide la venida de un descendiente de David, y Zacarías alaba la misericordia divina porque «ha suscitado una fuerza salvadora en la Casa de David, su siervo».

Por otra parte, el Benedictus y el Salmo 17 coinciden en ver la salvación con dos aspectos complementarios: libertad de los enemigos y opresores, para poder dedicarse al servicio de Dios en santidad y justicia.

Pero hay también notables diferencias. La más llamativa, que el Benedictus presupone una etapa previa a la acción del Mesías, en la que actuará Juan preparando el camino al Señor. Esta idea falta en el Salmo 17 y en los

oráculos monárquicos del Antiguo Testamento. Procede de una tradición distinta, la del «día del Señor». En tiempos antiguos, existía la convicción popular de que Dios intervendría «un día» para inundar a su pueblo de toda clase de bienes. Ya en el siglo VIII a.C., el profeta Amós se rebela contra esta mentalidad, y anuncia que «el día del Señor» será un día de juicio, oscuridad y castigo. Isaías recoge la idea y expone de forma grandiosa lo que ocurrirá «aquel día» (Is 2,10-22). Le sigue Sofonías, con un texto que inmortalizará la liturgia, el «Dies irae» (Sof 1,7-18), y también Ezequiel lo desarrolla ampliamente (Ez 7). En estos textos no cabe escapatoria ante el día terrible del Señor. Sin embargo, en el siglo V a.C., el libro de Malaquías termina tratando el tema con una nota de esperanza: «Yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible: reconciliará a padres con hijos, a hijos con padres, y así no vendré yo a exterminar la tierra» (Mal 3,23-24). Para que el día del Señor no sea una devastación total, Dios mismo promete la vuelta de Elías, que llevará a cabo la conversión del pueblo. Esta idea no está relacionada con la esperanza mesiánica. En realidad, la excluye. Sin embargo, Lucas, al escribir el Benedictus, une ambas tradiciones de forma muy curiosa. Juan será quien prepare al pueblo, anunciando la salvación y el perdón de los pecados. Y, una vez preparado, lo que llegará no será «el día del Señor» en el sentido amenazador, sino el nuevo día que trae «el sol que nace de lo alto».

Vemos, pues, que la imagen del monarca ideal se presta a ser completada con ideas tomadas de otros ámbitos. El autor del Salmo 17 aplicó al rey ciertos temas de los Cantos del Siervo de Yahvé. Lucas completa la esperanza mesiánica con la idea de una etapa de preparación. En realidad, gran parte del Nuevo Testamento significa una relectura y complemento de la imagen del monarca esperado, enriqueciéndola con nuevos datos.

2. Salmo de Salomón 18

Un autor distinto compuso años más tarde, entre el 47 y el 40 a.C., el Salmo que ahora cierra la colección. Su lenguaje es más estereotipado, el desarrollo de los temas mucho más breve. Algunos, sin embargo, lo consideran más interesante aún que el 17 porque usa la expresión «ungido del Señor» casi como un término técnico (de Jonge).

5 Purifique Dios a Israel para el día de la misericordia y la bendición, para el día de la elección, cuando suscite a su Ungido.
6 Felices los que nazcan en aquellos días,
para contemplar los bienes que el Señor procurará a la generación futura,
7 bajo la férula correctora del Ungido del Señor, en la fidelidad a su Dios, con la sabiduría, la justicia y la fuerza del espíritu,
8 para dirigir al hombre hacia obras justas en la fidelidad a su Dios, para ponerlos a todos en presencia del Señor,
9 como una generación santa que vive en la fidelidad a su Dios en momentos de misericordia.
(...)

Adviértase que el v. 5 presupone un período de purificación previo a la venida del Ungido, cosa que no aparece en el Salmo de Salomón 17 y que coincide con el Benedictus. El texto sólo destaca el aspecto espiritual de su misión, sin decir nada de la liberación política.

Bibliografía

Introducción y traducción de A. Piñero Sáenz en *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, 11-57. Es clásica la obra de J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon* (París 1911). Como visión de conjunto es muy bueno el estudio de J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Tempelfrömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts* (Leiden 1977).

Sobre el Mesianismo en esta obra: A. ab Alpe, *Christologia in Psalmis Salomonis:* VD 11 (1931) 56-59.84-88.110-120; G. L. Davenport, *The 'Anointed of the Lord' in Psalms of Solomon 17,* en *Ideal Figures in Ancient Judaism,* Septuagint & Cognate Studies 12, 1980, 67-92; M. Delcor, *Psaumes de Salomon:* DBS IX (1979) 214-245; sobre el mesianismo, 244s; L. Gry, *Le Messie des Psaumes de Salomon:* Le Muséon NS 7 (1906) 231-48; E.-M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine* (París 1982), 259-285.

El origen fariseo de los Salmos lo ha negado recientemente R. R. Hann, *The Community of the Pious: The Social Setting of the Psalms of Solomon:* Studies in Religion/Sciencies Religieuses 17 (1988) 169-189.

26
Libro de las Parábolas (1 Hen 37-71)

El Libro de los Vigilantes nos puso en contacto con la figura de Henoc y las tradiciones en torno a él. De las secciones más famosas del Primer Libro de Henoc es el Libro de las Parábolas, que plantea problemas espinosos. Tradicionalmente se veía en los reyes a los Asmoneos; en los poderosos, a los saduceos; y en los justos oprimidos, a los fariseos. Por ello, Charles las databa entre 94 y 79 a.C. o entre 70 y 64. Milik las ha considerado cristianas, situando la obra en el siglo III (hacia el 270 o poco después). Pero no convence. «El carácter judío de la obra es innegable: nada hay de específicamente cristiano; el Mesías del Libro de las Parábolas nada tiene que ver con el neotestamentario, muerto y resucitado; sería intolerable que un cristiano hubiera identificado a Henoc con el Hijo del Hombre, o que no hubiera dicho nada sobre la encarnación y pasión de Jesús» (M. de Jonge).

En cuanto a la datación, Corriente-Piñero las sitúan entre mediados del siglo I a.C. y finales del I d.C. En esto coinciden con Charlesworth, que las considera «contemporáneas con los orígenes del cristianismo», dada la ausencia de polémica contra la cristología cristiana y la falta de expresiones e ideas típicamente cristianas. Igual piensa Nickelsburg. En cambio, Knibb las fecha a finales del siglo I d.C.

1. El Mesías en las Parábolas

Las Parábolas plantean un problema tan complicado como el Nuevo Testamento. Los títulos se engarzan uno con otro, haciendo cada vez más compleja la figura del protagonista. Si nos atenemos al término «mesías» sólo lo encontramos en dos ocasiones:

48,10: (los malvados caerán) «pues negaron al Señor de los espíritus y a su Mesías.»

52,4: «Me respondió (el ángel): Todas estas cosas que has visto serán para el poder del Mesías, para que sea fuerte y se enseñoree de la tierra.»

Esta segunda cita es la que complica todo. Porque el paralelismo con el v. 6 deja claro que el Mesías es el Elegido. Y de este personaje sí se habla con mucha frecuencia. En los textos que copio a continuación, adviértanse las frecuentes referencias a que el elegido está sentado en el trono (rasgo típicamente regio) y el uso de Is 11,1-9 para describir parte de su actividad.

El Elegido

39,6-7: «En esos días vieron mis ojos al Elegido por la justicia y la fe, en cuya vida habrá justicia, y los justos y elegidos serán innumerables ante él por toda la eternidad. Vi su morada bajo la égida del Señor de los espíritus, y todos los justos y escogidos resplandecían ante él como luz de fuego, y sus bocas estaban llenas de bendición, y sus labios alababan el nombre del Señor de los espíritus. La justicia ante él no se agotaba, ni la verdad cesaba junto a él.»

40,5: «Y oí una segunda voz que bendecía al Elegido y a los elegidos que están pendientes del Señor de los espíritus.»

45,3: «En ese día *se sentará el Elegido en trono de gloria* y escogerá entre sus obras, y sus lechos no tendrán número; sus almas se fortalecerán en ellos cuando vean en mi Elegido y a los que invocan mi nombre santo y glorioso. En ese día asentaré entre ellos a mi Elegido y transformaré el cielo, volviéndolo bendición y luz eterna. Transformaré la tierra, haciéndola bendición, y asentaré en ella a mis elegidos, pero los que cometen pecado y extravío no la pisarán.»

49,1-4: «La sabiduría ha sido derramada como agua, y la gloria no se agota ante él jamás. Pues es fuerte en todos los arcanos de justicia, y la iniquidad, como tiniebla, se disipará sin quedarle entidad, pues se ha levantado el Elegido ante el Señor de los espíritus; su gloria es para toda la eternidad, y su fuerza para todas las generaciones. *En él moran el espíritu de sabiduría, el espíritu de entendimiento, el de enseñanza y fuerza,* y el espíritu de los que han fallecido en la justicia. El gobierna los arcanos, y no hay quien pueda decir ante él palabra vana, pues es el Elegido de los espíritus como él ha querido.» (Adviértase que se recogen afirmaciones de Is 11,1-9, que hablan de un rey, para referirlas al Elegido).

51: (Habla Dios, cf. v. 3) «En esos días la tierra devolverá su depósito, el seol retornará lo que ha recibido, y la destrucción devolverá lo que debe. Y él elegirá a los justos y santos de entre ellos, pues estará cerca el día en que éstos sean salvados. El Elegido en esos días *se sentará sobre mi trono,* y todos los arcanos de la sabiduría saldrán de su prudente boca, pues el Señor de los espíritus se lo ha dado y lo ha ensalzado. En esos días danzarán los montes como cabritos y los collados retozarán como corderos hartos de leche, y todos se convertirán en ángeles en el cielo. Sus rostros brillarán de júbilo, pues en esos días el Elegido se habrá alzado y la tierra se alegrará; los justos morarán sobre ella y los elegidos por ella irán y andarán.»

52,6-9: «Estos montes que ven tus ojos, el monte de hierro, el de cobre, el de plata, el monte de oro, el de estaño y el de plomo, serán todos ante el Elegido como cera en el fuego y como el agua que baja de arriba sobre estos montes, pues serán débiles ante sus pies. Ocurrirá en esos días que no se salvará nadie con oro ni plata, ni podrá escapar. No habrá hierro para la guerra, ni nada para ponerse como peto, ni servirá el bronce, ni el estaño valdrá ni contará, ni se querrá el plomo. Todas estas cosas serán desechadas y habrán de desaparecer de la faz de la tierra, cuando aparezca el Elegido ante la faz del Señor de los espíritus.»

53,5-6: «(Estas herramientas) las preparan para los reyes y poderosos de esta tierra, para que por ellas perezcan. Después de esto mostrará al justo Elegido de su casa de reunión: desde entonces no serán ya rechazados a causa del nombre del Señor de los espíritus.»

55,4: «Reyes poderosos que habitáis la tierra: habréis de ver a mi Elegido, *sentado en el trono de mi gloria,* juzgar a Azazel, a toda su compañía y toda su hueste en nombre del Señor de los espíritus.»

61,5: (para que los justos) «vuelvan y se afiancen en el día del Elegido, pues nadie se pierde ante el Señor de los espíritus y nadie puede perecer.»

61,8: El Señor de los espíritus colocó al Elegido *sobre el trono de su gloria,* y juzgará todas las acciones de los santos en lo alto del cielo; con balanza serán pesadas su acciones. (...) Llamará a toda cohorte celestial, a todos los santos de la altura... al Elegido, a la otra hueste y a los que están en la tierra y sobre el agua.»

62,2: «El Señor de los espíritus está sobre su trono glorioso, *el espíritu de justicia fluye sobre el Elegido, y la palabra de su boca matará a todos los pecadores e inicuos,* que desaparecerán de su faz.» (De nuevo se aplican frases de Is 11,1-9 al Elegido).

Este último texto complica las cosas todavía más: por paralelismo con el v. 5 se identifica al Elegido con el Hijo del hombre, el gran protagonista de las Parábolas.

Hijo del hombre

46,1-6: «Allí vi al que posee el 'Principio de días', cuya cabeza es blanca como lana, y con él vi a otro cuyo rostro es como la apariencia humana, mas lleno de gracia, como uno de los santos ángeles. Pregunté a uno de los santos ángeles, que iban conmigo y me mostraba todos los secretos, acerca de aquel Hijo del hombre, quién era, de dónde venía y por qué iba con el 'Principio de días'. Me respondió así:

–Este es el Hijo del hombre, de quien era la justicia y la justicia moraba con él. El revelará todos los tesoros de lo oculto, pues el Señor de los espíritus lo ha elegido, y es aquel cuya suerte es superior a todos eternamente por su rectitud ante el Señor de los espíritus. Este Hijo del hombre que has visto levantará a los reyes y poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus asientos, aflojará las bridas de los poderosos y destrozará los dientes de los pecadores. Echará a los reyes de sus tronos y reinos, porque no lo exaltan ni alaban, ni dan gracias porque se les ha dado el reino. Humillará el rostro de los poderosos y los llenará de vergüenza: la tiniebla será su morada; gusanos, su lecho; y no tendrán esperanza de levantarse de él, porque no exaltan el nombre del Señor de los espíritus...»

48,2-7.10: «En aquel momento fue nombrado aquel Hijo del hombre ante el Señor de los espíritus, y su nombre ante el 'Principio de días'. Antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo, su nombre fue evocado ante el Señor de los espíritus. El servirá de báculo a los justos para que en él se apoyen y no caigan; él es la luz de los pue-

blos, y él será esperanza de los que sufren en sus corazones. Caerán y se prosternarán ante él todos los que moran sobre la tierra y bendecirán, alabarán y cantarán el nombre del Señor de los espíritus. Por eso fue elegido y escogido junto a él antes de crearse el mundo y por la eternidad. Lo reveló a los santos y justos la sabiduría del Señor de los espíritus, pues reservó el lote de los justos porque aborrecieron y desecharon este mundo inicuo, y aborrecieron todas sus obras y maneras en el nombre del Señor de los espíritus, por cuyo nombre son salvos, pues ha sido él el vindicador de sus vidas. (...) En el día de su angustia habrá tranquilidad sobre la tierra; ante él caerán y no se levantarán, ni habrá quien les tienda la mano y los levante, pues negaron al Señor de los espíritus y a su Mesías.»

49,1-4: «La sabiduría ha sido derramada como agua, y la gloria no se agota ante él jamás. Pues es fuerte en todos los arcanos de justicia, y la iniquidad, como tiniebla, se disipará sin quedarle entidad, pues se ha levantado el Elegido ante el Señor de los espíritus; su gloria es para toda la eternidad, y su fuerza para todas las generaciones. En él moran el espíritu de sabiduría, el espíritu de entendimiento, el de enseñanza y fuerza, y el espíritu de los que han fallecido en la justicia. El gobierna los arcanos, y no hay quien pueda decir ante él palabra vana, pues es el Elegido de los espíritus como él ha querido.»

62,5-14: «Se mirarán unos a otros (los reyes y poderosos), consternados, cabizbajos y sobrecogidos de dolor cuando vean a aquel Hijo del hombre *sentado en su trono glorioso.* Los reyes, los poderosos y cuantos poseen la tierra alabarán, bendecirán y exaltarán al que reina en todo lo oculto. Pues desde el principio estuvo oculto el Hijo del hombre, y el Altísimo lo guardó por su poder y lo reveló a sus elegidos. Será sembrada la congregación de los elegidos y santos, y se erguirán ante

él todos los elegidos en ese día. Caerán de bruces ante él todos los reyes, poderosos y encumbrados y los que gobiernan la tierra; se prosternarán y esperarán en aquel Hijo del hombre, le rogarán y le pedirán misericordia (...) El Señor de los espíritus habitará con ellos (los justos y elegidos); con ese Hijo del hombre morarán y comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos.»

63,11: «Después de esto se llenarán sus rostros de tiniebla y vergüenza ante aquel Hijo del hombre, y serán expulsados de su presencia...»

69,26: «Tuvieron gran alegría, bendijeron, alabaron y exaltaron (a Dios), pues les había sido revelado el nombre de ese Hijo del hombre. Y *se sentó sobre su trono de gloria* y fue dada la primacía del juicio al Hijo del hombre, que quitará y aniquilará a los pecadores de la faz de la tierra y a los que corrompieron el mundo. (...) Y ya no habrá nada que se corrompa, pues ese Hijo del hombre ha aparecido y *se ha sentado en el trono de su gloria.* Todo mal se irá y desaparecerá ante él, y las palabras de ese Hijo del hombre serán firmes ante el Señor de los espíritus.»

Un problema especial lo representa la identificación de Henoc con el Hijo del Hombre en ciertos pasajes. En 60,10 (tercera parábola) se da a Henoc este título. Y en 71,14 el ángel le dice: «Tú eres el Hijo del hombre que naciste para la justicia; ella ha morado en ti y la justicia del 'Principio de días' no te dejará». Sin embargo, en 71,17 le dicen: «Habrá así largura de días (en la época) de ese Hijo del hombre». A propósito de esta identificación del Hijo del Hombre con Henoc indican Corriente-Piñero: «Beer, Vermes y otros, siguiendo a Bousset y Dalman, opinan que nos encontramos aquí ante otra tradición, que eleva a Henoc a la categoría de Mesías e Hijo del Hombre. Esta tradición parece estar recogida tam-

bién (?) en Hen(esl) 22,6 y 67,2. Charles considera que tal interpretación ha sido posteriormente unida al nombre de Henoc por un redactor que encontró este fragmento errático y cambió la tercera persona en segunda (Henoc) en los vv. 14 y 16, pero no en 15 y 17. La posición de Charles parece muy verosímil, pero (como notan Fusella-Sacchi) este pasaje, presente en todos los mss. etc., debe remontarse al arquetipo griego, aunque no al *autor original*, ya que 14-17 muestra claros signos de reelaboración. De todos modos, añaden, la identificación Hijo del Hombre con Henoc excluye cualquier posibilidad de reelaboración cristiana y pudo ser uno de los motivos que excluyeron finalmente a 1 Henoc del canon del NT» (AAT IV, 95, nota al v. 14).

Valoración de los datos

Al recoger los textos, hemos indicado cómo un título atrae a otro: el de Mesías al de Elegido, el de Elegido al de Hijo del Hombre. Aparentemente, esto nos obliga a identificar las tres figuras. Así actúan muchos comentaristas. Por ejemplo, Theisohn ve la figura del Mesías de las Parábolas como una combinación de diversos estratos de tradición (el «Elegido» – Hijo del hombre» – «Juez final» – «Siervo de Yahvé»). Basándose en el mismo principio, Corriente-Piñero ofrecen la siguiente imagen del Mesías: «El Mesías de las Parábolas es un ser preexistente (48,2ss; 62,7) y espera la hora de su manifestación permaneciendo junto al 'Anciano de días' o 'Principio de días', es decir, preexistente por antonomasia (Dios): 46,1-2. El es el receptáculo de todos los dones divinos y en él habitan los espíritus de sabiduría, fuerza y justicia (49,3; 52,3.6, etc.). Actúa como revelador de los tesoros celestes (46,3), como vindicador de los justos ante los pecadores (39,7; 48,4; 51,5, etc.) y como Juez de todo. Sentado en el trono de su gloria (55,4), juzgará

tanto a los ángeles (69,27) como a los humanos (61,8-13) (...) El juicio de Dios y su Mesías tiene dos momentos. Uno, el diluvio universal y la prisión de los ángeles caídos (54-55). Otro, el juicio final, del que se habla continuamente en las Parábolas y también en las restantes secciones (cf. 90-94). En el Sinaí (1,4), o en el Valle de Josafat (53,1), los ángeles llevan ante Dios los libros del cielo (47,3), donde están escritas todas las obras de los hombres (94,7). Luego, el Mesías pesa las acciones de cada uno y pronuncia sentencia (51,1). (...) Las Parábolas presentan un reino en el que aparece la figura del Mesías, que habita entre los elegidos en una tierra y cielo transformados (45,4-6). Habrá una nueva «casa de reunión» o templo nuevo (53,6) y los justos vivirán descansados, libres de toda opresión de reinos terrenos y pecadores (53,7). Se reunirán los judíos de la diáspora (57), y de esta felicidad participarán también los gentiles convertidos (50)» (AAT IV, 30s.).

Contra este proceder protesta enérgicamente Charlesworth. Según él, en los dos únicos pasajes que nombran al Mesías (48,10 y 52,4), «las referencias son extraordinariamente concisas y oscuras, especialmente a la luz de las ricas descripciones pictóricas de 'el Hijo del Hombre', 'el Justo', 'el Elegido' que encontramos también en 1 Hen 37-71. En un libro apocalíptico tan lleno de detalles con respecto al futuro, las referencias al 'Mesías' y las descripciones que hace de él impresionan por su brevedad. El 'Mesías' no inaugura un nuevo reino mesiánico; sorprendentemente, no desempeña ninguna función. No hay interés por un descendiente de David ni por relacionar al Mesías con él. En contraste con 2 Baruc y 4 Esdras, el 'Mesías' (que Charles traduce correctamente como 'el Ungido') es presentado aparentemente como el rey mesiánico humano y terrestre que encarnará perfectamente todos los sueños atribuidos a los reyes pasados de Israel» (p. 206).

Y en la nota 64 añade: «Por consiguiente, el mesianismo de 1 Hen 37-71 no está en línea con los conceptos celestiales del Cristianismo, sino que se integra en las composiciones antiguas de 1 Hen. (...) Resulta molesto advertir que la mayoría de las publicaciones sobre el mesianismo de 1 Hen están viciadas por la incapacidad de percibir el carácter heterogéneo de los 'cinco libros' y por la tendencia a equiparar al 'Mesías' con los otros posibles títulos mesiánicos. Hay que resistirse a identificar al Hijo del Hombre con el Mesías hasta que estemos relativamente seguros de que el autor de 1 Hen 37-71 los identificaba y en qué manera». Y cita la opinión de Kellermann: «El Hijo del Hombre no es una figura mesiánica. Desde el punto de vista de la historia de la tradición, esta figura pertenece a la mitología del antiguo Oriente y no representa una esperanza típicamente israelita» *(Messias und Gesetz,* 119s).

Bibliografía

M. Black, *The Eschatology of the Similitudes of Enoch:* JTS 3 (1952) 1-10; J. H. Charlesworth, *The Concept of the Messiah in the Pseudoepigrapha,* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/19,1 (1979) 188-218, especialmente 206s; E. Dahnis, *De Filio Hominis in V.T. et in Judaismo:* Greg 45 (1964) 5-59; E.-M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine* (París 1982), 226-259; G. W. E. Nickelsburg, *The Books of Enoch in Recent Research:* RelStR 7 (1981) 40-47; D. W. Suter, *Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch in Recent Discussion:* RelStR 7 (1981) 217-221; J. Theisohn, *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschen-Sohngestalt der Bilderreder des Aethiopischen Henoch* (Gotinga 1975).

27
Qumrán

La reciente publicación en España de los Textos de Qumrán, gracias al ingente trabajo de Florentino García Martínez, ha vuelto a poner de moda ese mundo fascinante que salió a la luz hace casi cincuenta años. En contra de lo que han dicho muchos periodistas ignorantes, los textos no eran mantenidos en secreto por miedo de la Iglesia a su publicación. A los diez años del descubrimiento (1957) publica A. Vincent su obra *Los manuscritos del Desierto de Judá.* En 1976, F. Jiménez y M. Bonhomme, *Los documentos de Qumrán,* donde se encuentran los más importantes. Por no hablar de las ediciones en otras lenguas: inglés, alemán, italiano, francés.

La falta de espacio impide adentrarnos en la apasionante historia del descubrimiento de los manuscritos, su publicación, y los estudios sobre el origen y evolución de la secta. Remito al lector a la interesante obra de A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (BAC 317, Madrid 1971), a M. Delcor, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Cristiandad, Madrid 1982), a la introducción de García Martínez, y a la obra de G. Vermes, *Los manuscritos del Mar Muerto* (Barcelona 1981).

El material sobre el mesianismo puede presentarse de dos formas: siguiendo la evolución histórica de la secta, o recogiendo las afirmaciones que encontramos en los

diversos escritos. El primer método es tan subjetivo que decido comenzar por el segundo. Después de conocer los textos recogeré, a título de curiosidad, los intentos de presentar la evolución histórica de las ideas mesiánicas en Qumrán. Quien desee profundizar en el tema dispone de abundante bibliografía.

1. Los textos

García Martínez los divide en Reglas, Textos haláquicos, Literatura de contenido escatológico, Literatura exegética, Literatura para-bíblica, Textos poéticos, Textos litúrgicos, Textos astronómicos, calendarios y horóscopos, el Rollo de Cobre. Dentro de estos apartados, encontramos afirmaciones mesiánicas en las Reglas, Literatura de contenido escatológico, Literatura exegética y Textos litúrgicos.

1. Textos mesiánicos en las Reglas

Integran este apartado la «Regla de la Comunidad», el «Documento de Damasco» y los restos de otras reglas.

a) De la «Regla de la Comunidad» se encontró un ejemplar en la cueva 1 y diversos fragmentos en la 4. El de la cueva 1 dice que todos los miembros «serán gobernados por las ordenanzas primeras en las que los hombres de la comunidad comenzaron a ser instruidos, *hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel*» (1QS IX,10-11).

El interés de estas palabras es enorme, porque en ellas basarán muchos la idea de que en Qumrán esperan dos Mesías (uno sacerdotal y otro político), aparte de un profeta escatológico. Por otra parte, estas palabras faltan en $4QS^e$, considerado más antiguo que 1QS. Esto demuestra que, en determinado momento de la vida de la

secta, apareció una preocupación mesiánica que antes no existía. Según Laperrousaz, fue el ataque al asentamiento de Qumrán por parte de enemigos judíos lo que hizo despertar la esperanza mesiánica en la comunidad.

b) Del «Documento de Damasco» poseemos diversos ejemplares. Uno completo, encontrado en la Geniza de la sinagoga Ezra de El Cairo, y fragmentos hallados en Qumrán. El Documento afirma en diversos momentos la venida del *Mesías de Aarón e Israel.* La fórmula resulta extraña. Kuhn, que no conocía aún todos los fragmentos encontrados en Qumrán, y se basaba especialmente en el texto de la Geniza, la atribuyó a una corrección de los escribas medievales. Lo original sería «los Mesías de Aarón e Israel», igual que en la «Regla». Sin embargo, los fragmentos encontrados en Qumrán confirman la lectura singular. Caben dos posibilidades de interpretación: 1) la fórmula, aunque parezca singular, se refiere a dos Mesías, el de Aarón y el de Israel (van der Woude). 2) La fórmula se refiere a un solo Mesías (unos lo ven como sacerdote y rey al mismo tiempo, otros como sacerdote). En este caso, habría que aceptar un cambio de ideas mesiánicas dentro de la comunidad, como propone Starcky: de la esperanza en dos Mesías se pasa a la espera de uno solo. Quien desee conocer la última teoría debe leer el artículo de Brooke (1991).

Documento de Damasco[a] (CD-A).

XII,23-XIII,1: «Y ésta es la regla de la asamblea de los campamentos. Quienes marchan en ellas en el tiempo de la impiedad, *hasta que surja el Mesías de Aarón e Israel,* serán en número de diez como mínimo...»

XIV,18-19: «Y ésta es la exacta interpretación de las normas por las que se regirán *hasta que surja el Mesías de Aarón y de Israel.* El expiará por sus pecados [... el perdón y la culpa]». En este texto, el Mesías expía por los pecados de la comunidad. Se trata, pues, según Ca-

quot, de un Mesías sacerdotal. ¿No podría inspirarse en Is 53? En este caso, no estaría tan claro el carácter sacerdotal del personaje.

Otro texto de esta misma copia resulta más oscuro. En col. VII cita Am 9,11: «alzaré la choza caída de David», pero dice que la «choza» son los libros de la Ley. Comentando Am 5,25: «Y la estrella es el Intérprete de la Ley que vendrá a Damasco, como está escrito: 'Una estrella avanza desde Jacob y se alza un cetro desde Israel'. *El cetro es el príncipe de toda la congregación, y cuando surja arrasará a todos los hijos de Set»* (VII,18-21). El comentario se inspira en Nm 24,17.

Documento de Damasco[b] (CD-B) expresa igualmente la esperanza de la venida de un Mesías:

XIX,9-10: «Y los que le son fieles son los pobres del rebaño. Estos escaparán en la época de la visita; pero los que quedan serán entregados a la espada *cuando venga el Mesías de Aarón y de Israel».* Adviértase que en este caso se supone en el Mesías una actividad militar.

XIX,33-XX,1: «Y así, todos los hombres que entraron en la alianza nueva en la tierra de Damasco y se volvieron y traicionaron y se alejaron del pozo de aguas vivas, no serán contados en la asamblea del pueblo y no serán inscritos en sus listas desde el día de la reunión del Maestro único *hasta que surja el Mesías de Aarón y de Israel.»*

2. *Literatura de contenido escatológico*

Integran este bloque la «Regla de la Guerra» (con otros textos afines), la «Regla de la Congregación», la «Descripción de la nueva Jerusalén» y otros textos.

a) 1QRegla de la Guerra (1QM [+ 1Q33])

En este documento, el papel del Mesías es muy se-

cundario. A pesar de que la col. XI,2-3 recuerda las hazañas de David contra Goliat y los filisteos, e incluso afirma que «también por mano de nuestros reyes nos salvaste muchas veces», el Mesías no desempeña ningún papel como salvador del pueblo. El gran protagonista humano de la guerra es el pueblo (y dentro de su organización y dirección ocupa un papel relevante el Sumo Sacerdote). El otro gran protagonista es Dios, «el héroe de la guerra» (XII,9.10; XIII,13-14) al que ayuda Miguel (no se lo menciona demasiado: XVII,6-8), igual que ocurre en el libro de Daniel. La única referencia al Príncipe es la siguiente: «Y sobre el escudo del Príncipe de toda la congregación escribirán su nombre y el nombre de Israel y Leví y Aarón y los nombres de las doce tribus de Israel, según sus generaciones» (col. V,1).

b) 4QDestrucción de los Kittim (4Q 285)

Fragm. 4, muy estropeado: «... el Príncipe de la Congregación y todo Israel [...] los Kittim [...] el Príncipe de la Congregación hasta el mar [...] delante de Israel en ese tiempo [...] tomará posición frente a ellos y se dispondrá contra ellos [...] volverán a tierra seca al tiempo de [...] lo conducirán [...].»

Si este fragmento está relacionado con la Regla de la Guerra, como afirma García Martínez, refleja un intento de introducir al Príncipe de la Congregación en la batalla, incluso encabezando al pueblo.

Esto lo confirmaría el Fragm. 5: «[...] como dijo Isaías el Profeta: serán cortados los más gruesos del bosque con el hierro y el Líbano, con su esplendor, caerá. *Saldrá un renuevo del tocón de Jesé [...] el retoño de David* entrará en conflicto con [...] y le matará *el Príncipe de la Congregación, el retoño de David* [...] y con heridas.»

c) 1QRegla de la Congregación (1Q28a [1QSa])

«Esta es la asamblea de los hombres famosos, los convocados a la reunión del consejo de la comunidad, *cuando engendre Dios al Mesías con ellos.* Entrará el sacerdote jefe de toda la congregación de Israel y todos sus hermanos, los hijos de Aarón, los sacerdotes convocados a la asamblea, los hombres famosos, y se sentarán ante él, cada uno de acuerdo con su dignidad. *Después entrará el Mesías de Israel* y se sentarán ante él los jefes de los clanes de Israel, cada uno de acuerdo con su dignidad (...). Y cuando se reúnan a la mesa de la comunidad o para beber el mosto, y esté preparada la mesa de la comunidad o mezclado el mosto para beber, que nadie extienda su mano a la primicia del pan y del mosto antes del sacerdote, pues él es quien bendice la primicia del pan y del mosto y extiende su mano hacia el pan antes de ellos. *Después el Mesías de Israel extenderá su mano hacia el pan.* Y después bendecirá toda la congregación de la comunidad, cada uno de acuerdo con su dignidad» (II,11-21).

Cuando se descubrió este texto, llamó la atención la fórmula «Mesías de Israel», que no aparece nunca en el Antiguo Testamento ni en la literatura apócrifa. Según Kuhn (1954), es uno de los dos Mesías de los que habla la Regla. El otro es el Sumo sacerdote; aunque aquí no se le da el título de «Mesías», en Lev 4,3.5.16 se lo llama «el sacerdote ungido». Pero la preminencia corresponde al Mesías de Aarón.

Para De Jonge, «el contexto demuestra que esta figura (el Mesías de Israel) debemos identificarla con el «Príncipe de la Congregación» mencionado en 1QSb 5,20 y otros sitios. Está claramente subordinado al sumo sacerdote, que preside la mesa» *(The word «Anointed»,* 138). También Caquot subraya la preminencia del sacerdote, que identifica con el «Mesías sacerdotal», y que es probablemente el mismo Maestro de Justicia.

Según Caquot, las palabras «cuando engendre Dios al Mesías» se inspiran en Sal 2,7 («Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy») y hacen referencia a un Mesías rey.

d) 4QFlorilegio (4Q174 [4QFlorilegium]). Según Laperrousaz pertenece al segundo período de ocupación de Qumrán.

«*Y Yahvé te anuncia que te construirá una casa... Esto se refiere al 'retoño de David'* que se alzará con el Intérprete de la ley que surgirá en Sión en los últimos días, como está escrito: 'Haré alzarse la cabaña de David que está caída'. Esto se refiere a la cabaña de David que está caída, que se alzará para salvar a Israel» (Frag. I-III col.I,10-13).

El entronque davídico del Mesías (aunque este título no se usa) es claro. Por otra parte, está acompañado de un personaje distinto, el Intérprete de la Ley. Según Dupont-Sommer, se trata del Maestro de Justicia, cuya vuelta se esperaba para los últimos tiempos. Carmignac, en cambio, lo identifica con el sumo sacerdote encargado de ser el guía espiritual del libertador político.

e) 11QMelquisedec (11Q13 [11QMelch])

Comentando el texto de Isaías: «Qué bellos son sobre los montes los pies del pregonero que anuncia la paz, del pregonero del bien que anuncia la salvación». «Su interpretación: Los montes son los profetas... Y el pregonero es el ungido del espíritu del que habló Daniel... y el pregonero del bien que anuncia la salvación es aquel del que está escrito que él se lo enviará 'para consolar a los afligidos, para vigilar sobre los afligidos de Sión'. 'Para consolar a los afligidos', su interpretación: para instruirlos en todos los tiempos del mundo en verdad» (col. II, 15-21).

Se plantea la duda de si este «ungido por el espíritu» es Melquisedec, del que se ha hablado a partir del v. 13:

«Pero Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios en ese día, y ellos serán librados de las manos de Belial y de las manos de todos los espíritus de su lote. En su ayuda vendrán todos «los dioses de justicia»; él es quien prevalecerá en ese día sobre todos los hijos de Dios, y él presidirá la asamblea esta». Según de Jonge, el «ungido» es un profeta que anuncia el cambio radical provocado por Dios a través de Melquisedec. Sería el único caso en que se usa «ungido», en singular, para referirse a los profetas. De los profetas como ungidos, en plural, se habla en CD 2,12; 6,1 y 1QM 11,7. Caquot cree que este texto responde a las especulaciones de grupos marginales de Qumrán sobre un salvador mayor aún que el mesías-rey o el mesías-sacerdote.

3. *Literatura exegética*

Entran en este apartado los Targumim, el «Rollo del Templo», los Pesharim y otros textos. La escasez de datos no debe engañar al lector. Los textos se conservan de manera muy fragmentaria. Se han perdido partes donde cabría esperar una exégesis mesiánica. Por ejemplo, Os 2,1-3; 3,1-5; Miq 5,1-3. Los dos textos que copio a continuación pertenecen al segundo período de ocupación de Qumrán, según Laperrousaz. Adviértase que los dos mencionan a David, igual que los Florilegios, también de esta época.

a) 4QPesher Isaías[a] (4Q161 [4QpIs[a]]).

Comentando Is 11,1-5, que cita literalmente: «La interpretación de *la cita se refiere al retoño de David que brotará en los días postreros*, puesto que con el aliento de sus labios ejecutará a sus enemigos y Dios le sostendrá con el espíritu de valentía [...] trono de gloria, corona santa y vestiduras bordadas [...] en su mano. Dominará

sobre todos los pueblos y Magog [...] su espada juzgará a todos los pueblos. Y lo que dice: 'No juzgará por apariencias ni sentenciará de oídas', su interpretación: que [según lo que enseñarán así juzgará, y sobre su boca [...] con él saldrá uno de los sacerdotes de renombre llevando en su mano vestidos...» (Frag. 8-10 col. III, 11-25).

Los enemigos del rey no son los enemigos de los pobres, sino todos los pueblos. La mención de Magog (procedente de Ez 38-39) sirve para subrayar esta visión universal. Es muy interesante el detalle que se sugiere al final (aunque el texto está mutilado): el rey juzgará según lo que «le enseñarán». ¿Quién será este instructor del rey? ¿El «espíritu», como dice el texto de Isaías, o ese «sacerdote de renombre» del que se habla a continuación?

b) 4QBendiciones Patriarcales (4Q252)

«No se apartará un soberano de la tribu de Judá. Mientras que Israel tenga el dominio, *no faltará quien se siente sobre el trono de David.* Pues 'la vara' es la alianza de la realeza, 'los millares' de Israel son los pies, *hasta que venga el Mesías de Justicia, el retoño de David. Pues a él y a su descendencia les ha sido dada la alianza de la realeza sobre su pueblo por todas las generaciones eternas...»*

Adviértase que no habla de un mesías eterno, sino de «él y su descendencia», en la línea de Jr 33.

4. *Textos litúrgicos*

a) 1QColección de Bendiciones (1Q28b[1QSb])

«Del Instructor. Para bendecir al Príncipe de la congregación, que [...] Y renovará la alianza de la comunidad por él para establecer el reino de su pueblo por siempre, para juzgar con justicia a los pobres, para reprender con rectitud al humilde de la tierra, para mar-

char en perfección ante él por todos sus caminos [...] para establecer la alianza santa, durante la aflicción de los que le buscan. Que el Señor te eleve a una altura eterna, como torre fortificada sobre la muralla elevada. Que golpees a los pueblos con la fuerza de tu boca. Que con tu cetro devastes la tierra. Que con el aliento de tus labios mates a los impíos. Que envíe sobre ti un espíritu de consejo y de fortaleza eterna, un espíritu de conocimiento y de temor de Dios. Que sea la justicia el cinturón de tus lomos, y la fidelidad el cinturón de tus caderas. Que te ponga cuernos de hierro y herraduras de bronce. Cornearás como un toro, pisotearás los pueblos como el barro de las ruedas. Porque Dios te ha establecido como cetro. Los que dominan todas las naciones te servirán. Te hará fuerte por su santo Nombre. Será como un león [...] de ti la presa, sin que nadie la cace. Tus corceles se dispersarán sobre...»

Se trata del príncipe ideal, como se advierte por el comienzo del pasaje (de Jonge). El término «príncipe de la congregación» está tomado de Ezequiel, pero la figura adquiere aquí matices nuevos, más inspirados en Is 11,1-5 y en otros textos de Salmos. El príncipe no reprime a los explotadores, sino a los pueblos. Se empalma con Sal 2,9 («pisotearás los pueblos como el barro de las ruedas»). El servicio de las naciones recuerda Sal 72. El tono militar es claro en las imágen de «tus corceles se dispersarán...» Por desgracia, el texto es fragmentario.

2. Valoración de los datos

Es imposible sobrevalorar la importancia del pensamiento mesiánico en Qumrán. Aunque no poseamos una cantidad impresionante de textos, los testimonios son muy importantes, extendidos en muy diverso tipo de obras.

Los dos Mesías

Un problema no resuelto hasta ahora es si en Qumrán esperan uno o dos Mesías. La mayoría de los autores se inclinan por dos. El argumento de Higgins en favor de un solo Mesías es que nunca se encuentra el título «el Mesías de Aarón». «Un grupo que habla del Mesías, el Mesías justo, el Mesías santo y el Mesías de Israel, es más probable que esperase un solo líder mesiánico, en el sentido usual de un jefe davídico, que dos Mesías, uno de origen regio y otro de origen sacerdotal» (p. 216). «La conclusión es que en Qumrán no había la creencia en un Mesías secular y otro sacerdotal, sino sólo en un príncipe y libertador mesiánico davídico» (p. 218).

Desde luego, es posible que la comunidad cambiase de idea. Según Starcky, el hecho de que las copias más antiguas del Manual de Disciplina (4QS^{e}) no contenga el pasaje sobre el profeta y los dos Mesías puede interpretarse como que la comunidad, en la época asmonea, creyó en dos mesías, idea que luego abandonó en favor de una sola figura regio-sacerdotal y, más tarde, en favor del Mesías davídico tradicional. Pero esta teoría es innecesaria. En los pasajes bíblicos interpretados en Qumrán, impresiona la cantidad de pasajes referidos al Mesías davídico en contraste con la escasez de testimonios escriturísticos de una figura sacerdotal; éste es un argumento más en favor de que la comunidad sólo esperaba un Mesías. Hasta aquí la opinión de Higgins.

En resumen, lo más exacto quizá fuese decir que Qumrán esperó un Mesías davídico y un sacerdote excepcional, que cumpliría también una importante función. La idea de estas dos figuras, rey y sacerdote, tiene su base en Zacarías y no debe extrañar a nadie.

El Mesías rey

No admite dudas que en Qumrán se esperó a un Mesías-rey. Recibe títulos distintos: «Mesías de Israel», «Mesías justo», «príncipe de la congregación», «retoño de David». Como argumentos escriturísticos se aduce a veces Nm 24,17, pero hay referencias más explícitas a David, incluso a la promesa de Natán (en Florilegio). De su descendencia se espera un salvador, que adquiere matices distintos (desde lo más militar hasta lo más espiritual) según los escritos. Esta importancia de David no la hemos constatado en los Apócrifos anteriores. Probablemente, supone una manera de enfrentarse a Herodes, el rey extranjero que no puede gloriarse de una ascendencia davídica.

El papel de este Mesías rey queda bastante desdibujado. No alcanza la altura de Salmos de Salomón 17. El Documento de Damasco espera de él que «arrase a todos los hijos de Set», basándose en Nm 24,17 (VII,18-21) y supone más adelante una actividad militar (XIX,9-10). Sin embargo, no desempeña papel ninguno en la Regla de la Guerra. Esta función militar parece que quiere recuperarla el documento Destrucción de los Kittim. En Florilegio se dice que «salvará a Israel». La visión más grandiosa del personaje la tenemos en el Pesher de Isaías, comentando Is 11,1-5. Pero aquí aparece subordinado al «sacerdote de renombre», que es quien lo instruye. Las Bendiciones patriarcales dan a entender que este «Mesías de Justicia» no es un salvador definitivo, eterno; la alianza prometida vale para él y para «su descendencia».

En conjunto, el Mesías rey no es un personaje sobrehumano. Sus cualidades son incluso más modestas que las que presenta en textos proféticos de Isaías o Zacarías. Esto confirma la opinión de Caquot de que el mesianismo de Qumrán es simplemente restauracionista.

En la línea de Ageo o de Zacarías, espera que se renueve la dinastía davídica. Y poco más.

Otros personajes salvíficos

Junto al Mesías davídico, la secta espera también a un Sumo Sacerdote y a un profeta. La esperanza del profeta escatológico (que sólo la encontramos en dos textos) quizá sólo se mantuviese en determinado momento, para desaparecer más tarde. Pero del Sumo Sacerdote se habla con frecuencia. Sea o no Mesías, da testimonio de la fe en distintos personajes salvíficos. Sobre ellos es importante consultar los trabajos de Brownlee y Schubert.

Como piensa Caquot, quizá los personajes escatológicos esperados en Qumrán no son ni el Mesías rey ni el Mesías sacerdote, sino Melquisedec y Henoc.

3. La evolución de las ideas mesiánicas en Qumrán

El análisis de los textos sugiere que la comunidad sufrió cierta evolución en sus ideas mesiánicas. Recojo algunas opiniones en este sentido.

J. Starcky

El primero en abordar este tema fue Starcky en un artículo de 1963. Según él, podemos distinguir cuatro períodos:

a) Durante la época macabea (que comienza hacia el 152 a.C.), representada por la «Regla» en su versión más antigua (las copias de la cueva 4) y por los «Himnos», no se da una clara esperanza mesiánica.

b) Durante el período asmoneo (que comienza ha-

en el 110-100 a.C.), representado por la copia de la «Regla» encontrada en la cueva 1, la «Regla de la Congregación» (1QSa), la «Colección de Bendiciones» (1QSb) y los «Testimonios» (4QTest), se espera un profeta y dos Mesías, uno de Aarón (sacerdotal) y otro de Israel (davídico).

c) En época pompeyana (63-37 a.C.), representada por el «Documento de Damasco», la esperanza se limita a *un Mesías* de Aarón e Israel, una figura sacerdotal que gobernará toda la congregación, y un profeta escatológico, que será el Maestro de Justicia (ya muerto, pero que volverá al final de los tiempos).

d) La época herodiana (4 a.C. hasta 68 d.C.), representada por copias posteriores de documentos antiguos, la «Regla de la Guerra», las «Bendiciones patriarcales», el «Florilegio» y algunos *pesharim,* significa una revitalización de la esperanza en el Mesías davídico, pero también se encuentran referencias a un Sumo Sacerdote y al profeta escatológico.

R. E. Brown

Brown volvió sobre el tema poco después (1966). Acepta la opinión de Starcky sobre las dos primeras etapas, pero está en desacuerdo con la tercera. Ante todo, piensa que el Documento de Damasco no es de época pompeyana, sino asmonea (hacia el año 100 a.C.). Además, cree que en 7,18-20 se habla de dos Mesías: el de Aarón (la estrella, el Intérprete de la Ley), y el de Israel (el cetro, el príncipe). Para Brown, desde la época asmonea hasta el final, la comunidad esperó dos Mesías, aunque podría aceptarse que la ocupación romana provocó en los últimos años un énfasis en la figura del Mesías davídico.

A. Caquot

En 1978, Caquot reconoce, con Starcky, que las ideas mesiánicas de Qumrán debían de ser bastante variadas, y no podemos esperar de esta comunidad más coherencia que de los Tannaítas, que muestran mucha diversidad cuando hablan de «los días del Mesías».

En los momentos iniciales de la secta no encontramos nada. La primera formulación de mesianismo es la de 1QS 9,11, redactada en tiempos de Alejandro Janneo y que coincide con la reivindicación farisea de la separación de los poderes político y sacerdotal. En esta época no se subraya la ascedencia davídica del mesías político porque, a partir de Zorobabel, había muchas dudas sobre la continuidad de la dinastía. Simplemente, se espera que «Dios engendre al Mesías».

Después de Alejandro Janneo (76 a.C.), se abandona la idea de dos Mesías por la de uno solo, de carácter sacerdotal. Es lo que atestigua el Documento de Damasco. Este cambio tiene su explicación. Alejandro, al morir, ha legado el trono a su viuda y el altar a su hijo. Ha separado los poderes político y cultual. Por tanto, sólo queda esperar un Mesías sacerdote.

Algo después del terremoto del año 31 a.C., la comunidad vuelve a Qumrán. En este período herodiano advertimos la clara esperanza de un mesías davídico, aunque no estará solo, sino acompañado del Intérprete de la Ley. Se vuelve, pues, a la idea de dos Mesías. Pero el mesianismo davídico tiene ahora más fuerza que nunca, probablemente por oposición a Herodes.

En la era que comenzará, el mesías sacerdote enseñará y hará la expiación, el mesías davídico administrará la justicia y dirigirá la guerra. La sociedad estará establecida sobre bases sólidas y definitivas, pero será una sociedad humana. Caquot concluye que el mesianismo de Qumrán es un mesianismo de restauración [no muy dis-

tinto, añado yo, a lo que supone el mensaje de Zacarías]. Pero ciertos grupos marginales de la comunidad alentaron una esperanza más ambiciosa, dominada por una figura humana superior al rey davídico y al sacerdote sadoquita. Aquí entrarían las especulaciones sobre Melquisedec y Henoc.

E.-M. Laperrousaz

La evolución de las ideas mesiánicas es el tema central de la extensa obra de Laperrousaz (1982), densa y de difícil lectura a causa de las numerosas citas de otros autores. El resumen que ofrezco no hace justicia a un trabajo tan amplio, pero recoge sus principales ideas. Distingue las siguientes etapas:

Período I. Abarca el primer asentamiento en Qumrán y la época del exilio a Damasco. En los textos compuestos entre los años 100-67/63 a.C. no encontramos esperanza mesiánica. Durante la época del exilio a Damasco (67/63 a.C. hasta el 23 a.C.), divide los textos entre los procedentes del Maestro de Justicia (1QSa; 1QS IX,10-11; 1QSb y 1QH III,1-18) y los escritos por sus discípulos entre los años 63-48 (CD IX-XVI; XIX-XX) y 48-23 (CD I-VIII).

La evolución de las ideas mesiánicas en los primeros textos sería: un solo mesías no davídico salido de Israel (4QTest; 1QSa); un solo mesías de Aarón y de Israel (1QS IX,10-11); y de nuevo un solo mesías rey no davídico (1QSb; 1QH III,1-18).

En la segunda serie de textos tenemos la esperanza de un solo mesías salido a la vez de Aarón (sacerdote) y de Israel (rey). Esta doble función la realizará el Maestro de Justicia, ya muerto, cuando vuelva.

Período II (23 a.C. al 68 d.C.). En el Comentario de Isaías A se espera un único mesías, identificado con el

Príncipe de la Congregación; no tendrá carácter sacerdotal y sí carácter davídico. En el Florilegio volvemos a los dos mesías: un mesías-rey davídico y un mesías-sacerdote, el Intérprete de la Ley. Las «Bendiciones patriarcales» vuelven al mesianismo del «Comentario de Isaías»: un solo mesías-rey, retoño de David, no sacerdote y sin relación con el jefe escatológico de la comunidad.

El trabajo de Laperrousaz parte de dos presupuestos básicos: 1) la esperanza mesiánica surge en Qumrán como consecuencia de la crisis que supuso el ataque de los enemigos judíos y la subsiguiente huida a Damasco; 2) la muerte del Maestro de Justicia influyó en las formulaciones mesiánicas de sus discípulos. Estas dos ideas condicionan la datación de ciertos textos en contra de las conclusiones ofrecidas por la paleografía y hace que todo el edificio se tambalee. Como indica García Martínez: «las consecuencias a las que llega con su hipótesis de clasificación cronológica de los textos sólo serán admitidas por quienes aceptan sus hipótesis de base».

Resumen

Ya en 1973 advertía van der Woude sobre la dificultad de deducir un esquema cronológico del mesianismo a partir de los textos. Los intentos anteriores, con todo lo que pueden tener de provisorios, son interesantes para hacernos caer en la cuenta de cómo la comunidad fue evolucionando en sus ideas mesiánicas. Hay acuerdo en que esta esperanza no se encuentra en los momentos iniciales. Y en que al final adquiere mucho relieve la esperanza de un mesías davídico. En cambio, la etapas intermedias son difíciles de reconstruir y se prestan a posturas muy subjetivas. Esto no debe extrañarnos. Aunque ninguno de los autores anteriores lo indica, pienso que el mismo fenómeno puede constatarse dentro de los escritos del Nuevo Testamento.

4. Bibliografía

Sigo la traducción de F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Trotta, Madrid 1993). Sobre el mesianismo, en castellano sólo conozco F. Sen, *Los mesías de Qumrán. Textos mesiánicos:* CuBíb 29 (1972) 158-167; S. Sabugal, *1Q Regla de la comunidad IX,11: dos ungidos, un mesías:* RQ 8 (1974) 417-423.

Sobre el mesianismo en Qumrán hay dos amplios estudios. El pionero, escrito diez años después de los descubrimientos, de A. S. van der Woude, *Die messianische Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Assen 1957). Este autor fue el encargado de elaborar el artículo pertinente para el «Kittel»: *Messianische Vorstellungen im Spätjudentum. IV. Qumran:* TWNT IX (1973) 508-511. Recientemente ha vuelto sobre el tema E. M. Laperrousaz, *L'attente du messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne* (París 1982), sometido a severa crítica por F. García Martínez en RQ 11 (1983) 444-452.

J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature:* JBL 75 (1956) 174-176; M. Black, *Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls,* en Studia Patristica (ed. por K. Aland y F. Cross). TuU 63 (Berlín 1957) I,441ss; Id., *The Scrolls and Christian Origins* (Londres 1961) [cf. c. VII: «The Qumran Messiah and Related Beliefs» (pp. 145-63)]; G. J. Brooke, *The Messiah of Aaron in the Damascus Document:* RQ 15 (1991) 215-230; R. E. Brown, *The Messianism of Qumrân:* CBQ 19 (1957) 53-82; Id., *J. Starcky's Theory of Qumran Messianic Development:* CBQ 28 (1966) 51-57; Id., *The Teacher of Righteousness and the Messiah (s),* en M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity* (Londres 1969), 37-44; W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament:* NTS 3 (1956s) 12-30.195-210; *The Anointed Ones of Aaron and Israel – Thesis, Antithesis – Synthesis,* en A. Caquot y otros (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. M. Delcor.* AOAT 215 (Kevelaer 1985); A. Caquot, *Le messianisme qumrânien,* en M. Delcor (ed.), *Qumran. Sa pieté, sa théologie et son milieu.* BETL XLVI (París-Gembloux 1978) 231-247; J. V. Chamberlain, *The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumran Isaiah Scroll:* VT 5 (1955) 365-372; P. R. Davies, *Eschatology at Qumran:* JBL 104 (1985) 39-55; R. Deichgräber, *Zur Messiaserwartung der Damaskusschrift:* ZAW 78 (1966) 333-343; F. Dexinger, *Der «Prophet wie Moses» in Qumran und bei den Samaritaner,* en *Mélanges M. Delcor,* AOAT 215

(1985), 97-111; E. L. Ehrlich, *Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte:* ZAW 68 (1956) 234-243; J. A. Fitzmyer, *The Aramaic «Elect of God» Text from Qumran Cave IV:* CBQ 27 (1965) 348-372; C. T. Fritsch, *The So-Called «Priestly Messiah» of the Essenes:* JEOL 17 (1963) 242-248; J. Gnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT:* RQ 2 (1959s) 395-426; M. de Jonge, *The use of the word «Annointed» in the time of Jesus:* NT 8 (1966) 132-148 [sobre Qumrán, 137-142]; Id., *The Role of Intermediaries in God's Final Intervention in the Future according to the Qumran Scrolls,* en O. Michel (ed.), *Studies in the Jewish Background of the NT* (1969), 44-63; K. G. Kuhn, *Die beiden Messias Aarons und Israels:* NTS 1 (1954s) 168-179); E.-M. Laperrousaz, *Le classement chronologique des passages messianiques des «Manuscrits de la mer Morte»,* en A. Caquot (ed.), *La litterature intertestamentaire* (París 1985); W. S. LaSor, *The Messiahs of Aaron and Israel:* VT 6 (1956) 425-429; Id., *The Messianic Idea in Qumran,* en Fs. A. Neuman (1962), 343-364; R. B. Laurin, *The Problem of the two Messiahs in Qumran Scrolls:* RQ 13 (1963) 39-52; H. Ringgren, *The Faith of Qumran* (Filadelfia 1961) [cf. pp. 167-173: «The Messiah»]; P. Sacchi, *Esquisse du développement du messianisme Juif à la lumière du texte qumranien 11 Q Melch:* ZAW 100 (1988 Suppl) 202-214; H. J. Schoeps, *Die Opposition gegen die Hasmonäer:* TLZ 81 (1956) 663-669; K. Schubert, *Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumran:* Jud 11 (1955) 216-235; Id., *Der alttestamentliche Hintergrund der Vorstellungen von den beiden Messiassen im Schriftum von Chirbet Qumran:* Jud 12 (1956) 24-28; Id., *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran:* BZ NF 1 (1957) 177-197; L. Silbermann, *The Two «Messiahs» of the Manual of Discipline:* VT 5 (1955) 77-82; J. Starcky, *Les quatre étapes du Messianisme à Qumran:* RB 70 (1963) 481-505; Id., *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumran:* Mémorial du cinquantenaire 1914. París 10 (1964) 51-66; S. Talmon, *Waiting for the Messiah: The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters,* en J. Neusner y otros (eds.), *Judaism and their Messiahs* (Cambridge 1987), 111-137; J. R. Villalón, *Sources vétérodocumentaires de la doctrine qumranienne des deux Messies:* RQ 8 (1972) 53-63; E. A. Wecla, *The Messiah(s) of Qumran:* CBQ 26 (1964) 340-349; K. Weiss, *Messianismus in Qumran und im NT,* en H. Bardtke (ed.), *Qumranprobleme.* Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaften 42 (1963) 353-368.

28
Balance de los Apócrifos y Qumrán

El análisis de los textos confirma lo que indiqué desde el comienzo de esta parte. Algunas de las obras que han sido estudiadas desde el punto de vista mesiánico no contienen afirmación alguna sobre el tema. El Libro de los Vigilantes y los Jubileos no lo mencionan. En todo caso, quien hereda el título de «vástago de justicia» es el pueblo. En el libro tercero de los Oráculos Sibilinos se habla de un rey futuro, pero es muy probable que debamos identificarlo con un monarca egipcio, como afirma Collins. En este caso, su mentalidad continuaría la del Deuteroisaías, sin suponer un avance sobre la cuestión.

Tampoco se detecta el título en los Testamentos de los Doce Patriarcas, aunque el adjetivo «ungido» se aplica en dos ocasiones a una figura sacerdotal. La tendencia a descubrir en esta obra dos Mesías no es justa con los datos. Pero sí nos pone en contacto con la esperanza de unos personajes salvíficos (aunque no sean «ungidos»), que jugará un gran papel en otros escritos. Así ocurre, sobre todo, en el Libro de las Parábolas de Henoc, que hablan poco de un «ungido» (sólo dos veces), pero, al menos en la redacción definitiva, lo identifican con el «elegido» y el «Hijo del hombre», personajes de suma importancia.

La línea estrictamente monárquica, la que se atiene a David y a la promesa davídica, sólo la encontramos en

Salmos de Salomón 17 y Qumrán. Muchos más potente es la imagen del Salmo. Un rey adornado de toda clase de cualidades, que libertará al pueblo y le permitirá entregarse al servicio del Señor. En cambio, Qumrán, a pesar de hablar del tema con frecuencia, nos transmite una imagen bastante pobre. Su esperanza tiene un carácter puramente restauracionista.

En el capítulo siguiente, al tratar la historia de la esperanza mesiánica, completaré este resumen.

V
CONCLUSION

30
Historia de una esperanza

El análisis de los textos nos permite reconstruir el proceso histórico que culminó en la esperanza mesiánica estricta.

1ª etapa: los orígenes de la monarquía y David

Sin la existencia de la monarquía no habría surgido en Israel ese aspecto esencial del mesianismo que es la esperanza de un rey futuro. La idea de fondo es que el poder monárquico, la figura del rey, aporta al pueblo una serie de ventajas y le dan poderío y esplendor. Esta idea es independiente de David y de la promesa davídica. Así se comprende la importancia que adquirieron en la exégesis mesiánica dos textos que no están relacionados con David, sino simplemente con la realeza: la bendición de Judá (Gn 49,10) y uno de los oráculos de Balaán (Nm 24,17). Para no distraer al lector, no los traté anteriormente. Pero conviene mencionarlos en este momento. El primero afirma:

«No se apartará de Judá el cetro
ni el bastón de mando de entre sus rodillas,
hasta que le traigan tributo
y le rindan homenaje los pueblos» (Gn 49,10).

Sin nombrar a David, se afirma el poder regio de Judá. Este texto, un tanto misterioso en hebreo, se presta-

ba a muchas cábalas. Las palabras que hemos traducido «hasta que le traigan tributo» fueron interpretadas a menudo: «hasta que venga Siloh». Y este Siloh se concibió como una referencia a David, en cuanto tipo del Mesías. De la importancia que adquirió este tema da testimonio el libro de A. Posnanski, *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre.* Un total de 620 páginas dedicadas a la interpretación de Gn 49,10 hasta finales de la Edad Media. Como veremos, un texto que habla de la realeza de Judá sin mencionar a David podía ser utilizado por monarcas o pretendientes al trono no davidas, como los Macabeos y otros personajes posteriores.

El último de los oráculos de Balaán afirma algo parecido, pero refiriéndose a Israel:

> «Avanza la constelación de Jacob
> y sube el cetro de Israel.
> Triturará la frente de Moab
> y el cráneo de los hijos de Set;
> se adueñará de Edom,
> se apoderará de Seir,
> Israel ejercerá el poder,
> Jacob dominará y acabará
> con los que queden en la capital».

En este caso, no se habla de David ni de Judá. Podría pensarse que el texto nunca adquiriría connotaciones mesiánicas. Pero sí fue interpretado de este modo, como hemos visto al hablar de Qumrán. El cetro pasa de Israel a David, y el texto adquiere un sentido nuevo.

A pesar de lo anterior, sin la figura de David y la promesa divina de una descendencia eterna la esperanza mesiánica no habría adquirido en Israel la importancia que tuvo. La mayoría de los textos hacen referencia directa o indirecta a un descendiente de David, a un nuevo David, a un retoño de David. Se puede decir, sin miedo a exagerar, que 2 Sm 7 es el texto básico de esta menta-

lidad. Sin embargo, la figura de David se presta a diversas posturas, desde la defensa apasionada hasta la crítica. Este aspecto justificará las diversas actitudes que encontramos en siglos posteriores ante él y la promesa.

2ª etapa: la monarquía judía

En Judá, la dinastía davídica se asienta con firmeza. La figura del rey es presentada con rasgos comunes a los de otros monarcas del antiguo Oriente, exaltando sus cualidades y su poder. En los Salmos, el rey aparece como hijo de Dios, sacerdote eterno, dominador universal, bienhechor del pueblo, administrador recto de la justicia. Mucho más crítica es la postura de historiadores y profetas, que hablan de los numerosos fallos de los monarcas, aunque no ignoran las virtudes de algunos de ellos.

Dentro de estos siglos (931-586) podemos sugerir dos momentos de especial importancia para la reflexión posterior. El primero, el reinado de Ezequías, a finales del siglo VIII a.C. Bastantes autores piensan que fue entonces cuando se redactó el núcleo primitivo del actual libro de los Reyes. En él, la figura de David adquiere enorme importancia. No por sus hazañas militares, sino por su fidelidad a Dios. De este modo, en los momentos de peligro por los que atraviesa el Reino Sur, éste se ve salvado *en consideración a David.* Dios mantiene la promesa que le hizo, a pesar de los errores y pecados de sus descendientes.

El segundo momento relevante es un siglo más tarde, durante el reinado de Josías. Parece que este rey, aprovechando la decadencia de Asiria, intenta restaurar el antiguo imperio davídico; al menos, reunificar las tribus del norte y del sur. Esto provoca un clima de exaltación, que ha dejado sus huellas en el importante oráculo de Is 8,23b-9,6 y en textos de Oseas y Jeremías. El trono de David garantiza el fin de la opresión y de la guerra, la

paz y la justicia, la armonía entre los hermanos separados.

Sin embargo, durante los siglos VIII y VII comenzamos a escuchar voces muy críticas con respecto a la promesa davídica. Son las de Isaías y Jeremías. El primero condiciona la subsistencia de la dinastía a la fe, que se concreta en una actitud de vigilancia y calma, de confianza en Dios. Un siglo después, Jeremías condicionará la subsistencia a la práctica de la justicia; algunos de sus textos incluso sugieren que no habrá más descendientes de David que se sienten en el trono. Basándose en estas ideas, autores posteriores podrán pensar que la promesa a David fue temporal, condicionada, y que quedó anulada por los pecados de los reyes.

En estos siglos, «mesías» es un simple título del monarca, que expresa su designación para el cargo y su estrecha relación con Dios. Carece de sentido hablar de esperanza mesiánica en esta época porque no hay nada que esperar. Los judíos tiene rey, la promesa hecha a David se está cumpliendo. Lo que sí cabe esperar es que el rey gobierne bien a su pueblo.

3ª etapa: el destierro (586-538)

La deportación de Jeconías a Babilonia en el año 598 a.C. supone un primer toque de atención para quienes creen en la promesa davídica de manera incondicionada. La deportación de Sedecías (586) parece hundir toda esperanza.

En esta época del exilio es fácil constatar posturas muy distintas ante los reyes y la promesa davídica. Una actitud frecuente es la de condenar a los últimos monarcas por su política funesta. Fueron malos pastores, que se despreocuparon del rebaño y provocaron su dispersión. Así lo advertimos en textos de Ezequiel y Jeremías.

Otros textos, como el Salmo 89, se plantean el pro-

blema teológicamente. Olvidando las amenazas de Isaías y Jeremías, se aferra a la literalidad de la promesa y se pregunta angustiado cómo puede permitir Dios esta humillación de su ungido.

Sin embargo, lo más frecuente, al menos en los libros proféticos, es la esperanza de restauración de la dinastía. Para evitar equívocos, dejando claro que no se espera un rey cualquiera, se habla ahora de un nuevo «David». Las fórmulas para expresarlo serán distintas: Is 11,1-9 habla de un «retoño del vástago de Jesé»; Miq 5,1-3 dice que viene de Belén; Ez 34 y 37 hablan de «mi siervo David»; Os 3,5 lo llama «David, su rey». No hay que interpretar esto, como hicieron algunos autores, en el sentido de una vuelta o resurrección de David. Los textos no se mueven a nivel mítico. Sólo desean expresar las cualidades de buen pastor que tendrá el rey futuro, igual que las tuvo David. Algunos de estos textos, especialmente Is 11,1-9, hablan del rey en tono grandioso.

Pero la época del destierro también es testigo de otra mentalidad: la que transfiere al pueblo la antigua promesa hecha a David. La encontramos en Deuteroisaías (Is 55,3), y pienso que tuvo enorme influjo en generaciones posteriores. En el fondo, Deuteroisaías saca las consecuencias de lo dicho por Isaías y Jeremías. Lo importante para Dios no es David ni su descendencia, sino el pueblo. Y le mantiene su fidelidad.

En esta línea crítica con David podría situarse una obra de difícil datación: «La Historia de la sucesión». Generalmente se la fecha en tiempos de Salomón, casi contemporánea a los acontecimientos. Sin embargo, van Seters ha propuesto que se escribió durante el exilio, precisamente para tirar por tierra esa imagen idealizada de David y terminar con las falsas esperanzas depositadas en sus descendientes. No sé hasta qué punto puede ser cierta esta teoría, pero es interesante.

En resumen, la época del destierro anuncia lo que ocurrirá en siglos posteriores. Encontramos personas que mantienen su fe radical en la promesa y personas que la consideran superada.

4ª etapa: la restauración (538-515)

En principio, la vuelta del destierro no significa el triunfo de los partidarios de la esperanza. Son años malos, difíciles, en los que se sigue sometidos a un poder extranjero, esta vez el de los persas.

Las cosas cambiarán en el año 520. Ageo y Zacarías esperan una restauración del reino de Judá en la persona de Zorobabel, descendiente de David. Este gobernador impuesto por los persas consiguió llevar a cabo, junto con el sumo sacerdote Josué, la reconstrucción del templo. Algo muy modesto en comparación con el de Salomón, pero que alentó muchas esperanzas.

En esta época, Zacarías propone una idea que ejercerá gran influjo en círculos posteriores: la división de dos poderes, político y sacerdotal (Zorobabel y Josué). Zacarías los llama «hijos del aceite», expresión equivalente a la de «ungidos». De aquí nacerá la idea posterior de los «dos ungidos» o los «dos mesías».

5ª etapa: la época persa (hasta el 332)

Estos dos siglos constituyen el momento más misterioso de la historia de Israel. Sólo conocemos con cierto detalle la actividad de Esdras y Nehemías, en la segunda mitad del siglo V. Pero en estos momentos es cuando se llevó a cabo en gran parte la redacción definitiva de los libros proféticos y cuando se compuso la Historia Cronista.

Para el tema que nos interesa, esta época acentúa mucho el tema de la realeza de Dios. El pueblo no tiene un descendiente de David en el trono. Tampoco ha surgido ese nuevo David que se esperaba durante el exilio.

Pero Dios es el rey de Israel, y eso basta. Así se comprende la tranquilidad con la que numerosos textos proféticos silencian la promesa davídica en momentos que cabría esperarla, o que no hablan del rey humano en su esbozo de un futuro mejor.

La actitud ante David es ambigua. En Crónicas deja de ser el modelo ideal propuesto por el libro de los Reyes, para convertirse en un personaje especialmente relacionado con el culto. La comunidad postexílica no puede esperar de él su salvación, sino de una postura de confianza en Dios, de humildad y de fidelidad a la Ley del Señor. En el fondo, David es una reliquia del pasado, aunque su obra sigue viva a través de muchas instituciones cultuales. Sin embargo, los redactores del libro de los Salmos otorgan mucha importancia a la figura de David y del monarca. En esta época se redactan los títulos, que lo presentan como modelo de piedad en los momentos más difíciles de la vida. Y la figura del «ungido», el recuerdo de los reyes antiguos, adquiere un papel preponderante en ciertas colecciones de Salmos.

Esto nos sitúa ante esos sectores que no olvidan la promesa de Natán. La encontramos claramente en el Salmo 132 y en Jr 33, que esperan la restauración de la dinastía. Junto a estos grupos puramente restauracionistas es posible que existiesen otros con esperanzas más grandiosas con respecto al rey futuro. La relectura de algunos textos proféticos y Salmos podía fomentar esta actitud.

En resumen, una ambigüedad ante el tema que deja desconcertado al lector.

6ª etapa: la época griega hasta los Macabeos (332-164 a.C.)

Piensan algunos autores que la aparición de Alejandro Magno en Palestina supuso el despertar entre los judíos de la esperanza de tener un gran rey. Zac 9,9-10

sería el testimonio más claro de esta mentalidad. Un rey humilde, pero capaz de acabar con la guerra, dictar paz a las naciones e instaurar un reino más amplio aún que el de David.

Esta esperanza de un rey excepcional coincide con la interpretación que hacen los traductores griegos de muchos textos del Antiguo Testamento. En la traducción de Isaías, la «muchacha» de 7,14 se convierte en «virgen» para expresar las cualidades extraordinarias del niño que nacerá. En Am 4,13 también hemos detectado cómo una traducción errónea refleja, inconscientemente, la esperanza de un «mesías». No podemos detenernos en estudiar la interpretación mesiánica de los LXX, que nos llevaría muy lejos.

Sin embargo, la literatura apócrifa de estos siglos no demuestra interés por David ni por el rey futuro. En el Libro de los Vigilantes, el «vástago de justicia y de verdad» es el pueblo. En el libro III de los Oráculos Sibilinos se habla de un rey, pero será un monarca egipcio, siguiendo la línea propuesta por Deuteroisaías para Ciro.

7ª etapa: desde los Macabeos hasta la destrucción del templo (164 a.C. – 70 d.C.)

Todos los autores están de acuerdo en que la rebelión capitaneada por los Macabeos y el reino que instauran fue un gran revulsivo para las ideas mesiánicas. Pero encontramos posturas muy distintas.

Los autores partidarios de los Macabeos desean dejarlos bien, pero no pueden aplicarles la antigua promesa davídica. A lo sumo pueden mencionar el poderío de Judá, como hacen el libro de los Jubileos y los Testamentos de los Doce Patriarcas.

En cambio, los enemigos de los Macabeos se aferran

a la promesa de David para esperar un rey distinto. Así ocurre en el Salmo de Salomón 17 y en Qumrán. En el Salmo de Salomón, la figura del rey está perfectamente dibujada, aunque nos deja con muchos interrogantes (¿de dónde viene ese descendiente de David?, ¿cuánto durará su reinado?, ¿instaura un mundo definitivamente feliz?). En Qumrán, la imagen es mucho más modesta; en el fondo, sólo se habla de una restauración de la dinastía; algún texto afirma que el «mesías» tendrá descendientes en el trono.

Por otra parte, esta época es testigo de la proliferación de personajes salvíficos. El Antiguo Testamento daba pie a ello. Se podía esperar a un profeta excepcional, como Moisés; a un personaje que salvase a través del sufrimiento, como el Siervo de Yahvé; a un sacerdote fuera de lo común; a un Elegido. Incluso se introduce la figura del Hijo del Hombre, probablemente de origen persa. Estos personajes no reciben automáticamente el título de «ungidos», pero sí en algunas ocasiones (el sumo sacerdote y los profetas en Qumrán) o se termina identificando al «ungido» con el «Hijo del Hombre» (Parábolas de Henoc).

En definitiva, cuando Jesús comienza su actividad, se puede decir que reina una confusión notable con respecto al tema. No cabe duda de que muchos esperaban un «salvador». Pero podía identificárselo con un rey, un profeta, o una figura trascendente. Incluso los que esperaban un «mesías regio», un monarca descendiente de David, lo concebían de forma muy distinta.

El Nuevo Testamento confirma esta idea. Lucas, en el evangelio de la infancia, expresa la pluralidad de esperanzas. Gabriel subraya ante María que Jesús será rey y heredará el trono de David. Zacarías se mueve en la órbita del Salmo de Salomón 17, esperando que la fuerza salvadora suscitada en la casa de David acabe con los

enemigos y permita servir al Señor en santidad y justicia. Los ángeles, que son los únicos en usar el término «Mesías», lo presentan como «un salvador», pero que nace en suma pobreza, débil como un niño. Simeón lo ve como salvador, pero también como luz de las naciones y bandera discutida. Ana sólo piensa en la liberación de Jerusalén.

Lo mismo ocurre en el evangelio de Juan. Los personajes que en él hablan del Mesías manifiestan las posturas más distintas. La samaritana lo ve como maestro que explicará todo (4,25), y piensa que el Mesías tiene capacidad de adivinar su pasado (4,29). Entre el pueblo, unos opinan que nadie sabe de dónde vendrá (7,26), mientras otros aseguran que nacerá en Belén (7,42). Para otros, lo típico del Mesías es que hará señales y milagros (7,31). Incluso los discípulos le aplican el título como podían aplicarle cualquier otro: «Cordero de Dios» o «Rabí».

En el fondo, lo más extraño es que se aplique a Jesús el título de «Mesías». Cuando Pedro lo llama así en su famosa confesión, está pensando en Jesús como rey de Israel. Igual ocurre con Natanael, cuando le dice: «Maestro, tú eres el hijo de Dios, el rey de Israel». Ya hemos visto que el rey era «hijo de Dios». No debe extrañarnos que se use la expresión en este caso. Originariamente, tampoco iba más allá de proclamar la realeza de Jesús.

Y esto es lo extraño. Porque la actividad de Jesús dista mucho de lo que se esperaba del rey salvador. Por otra parte, el título de Mesías era muy pobre para designar la persona y la obra de Jesús. Entonces, ¿qué pudo motivar la aplicación a Jesús del título «Mesías»? Diría que la experiencia inicial de los discípulos. Al principio, ellos vieron en Jesús un libertador político, un rey descendiente de David. En esto podían estar influidos por la mentalidad farisea, reflejada en Salmo de Salomón 17.

Arrastrados por esta idea lo siguieron. Más tarde, cuando vieron que este título no se adecuaba plenamente a la persona y la obra de Jesús, no lo desecharon, lo enriquecieron con otros títulos complementarios, como Hijo del Hombre, Siervo de Yahvé, Profeta, Sacerdote. En el Nuevo Testamento tuvo lugar la misma fusión de títulos que hemos constatado en el Libro de las Parábolas de Henoc a propósito de «mesías», «hijo del hombre» y «elegido».

Además, el mismo título de «Mesías» fue enriquecido con aspectos inimaginables hasta entonces. El evangelio de Juan lo presenta como revelador, capaz de resucitar y de dar la vida, preexistente, eterno. El himno inicial de la Carta a los Efesios habla de un plan maravilloso de Dios: «Que el universo, lo celeste y lo terrestre, alcanzaran su unidad en el Mesías» (1,10). Estamos ya muy lejos de la promesa hecha a David. Si queremos, la promesa davídica nos ha traido hasta límites insospechados.

Si los cristianos profundizaron en el título y lo completaron, algo parecido ocurrió entre los judíos. Dos obras de finales del siglo I d.C., 4 Esdras y 2 Baruc nos ponen en contacto con nuevas especulaciones sobre el tema. Y la reflexión y la esperanza continuaron vivas, sobre todo en la Edad Media.

Pero hemos de terminar aquí. Ha sido un recorrido apasionante, confuso a veces, sujeto a muchas dudas. Los cristianos, al menos, tenemos la certeza de que la promesa antigua se ha cumplido: «Hoy os ha nacido en la ciudad de David el Salvador, el Mesías y Señor» (Lc 2,11).

Bibliografía

Sobre Gn 49,10: además de la obra citada de Posnanski, véase: J. Blenkinsopp, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry*

(Gen 49,8-12, Zac 9,9, Mc 11,1-6 paral): JBL 80 (1961) 55-64; A. Caquot, *La parole sur Juda dans le testament lyrique de Jacob (Gen 49,8-12):* Sem 26 (1976) 5-32; R. Criado, *Hasta que venga Silo (Gen 49,10). Recientes explicaciones católicas:* CuBíb 23 (1966) 195-219; P. Féghali, *Le Messie de Juda. Gn 49,8-10 dans saint Ephrem et les traditions judaïques,* en *La vie de la Parole.* Homenaje a P. Grelot (París 1987), 165-172; W. Schröder, *Gen 49,10. Versuch einer Erklärung:* ZAW 29 (1909) 186-197.

Sobre Nm 23-24: S. Cipriani, *Il senso messianico degli oracoli di Balaam (Nm 23-24),* en *Atti della XVIII Settimana Bbilica* (1966), 57-83.

Sobre el mesianismo en 4 Esdras: M. E. Stone, *The Question of the Messiah in 4 Ezra,* en J. Neusner y otros (ed.), *Judaism an its Messiahs* (Nueva York 1988) 209-224, recogido en *Selected Studies in Pseudoepigrapha & Apocripha* (Leiden 1991) 317-332; F. Zimmerman, *The Language, the Date, and the Portrayal of the Messiah in IV Ezra:* HS 26 (1985) 203-218.

Sobre el mesianismo en determinadas épocas: J. Alonso Díaz, *La esperanza davídico-mesiánica a partir de la crisis del destierro:* CuBíb 28 (1971) 72-85; W. R. Aytoun, *The Rise and Fall of the 'Messianic' Hope in the Sixth Century:* JBL 39 (1920) 24-43.

31
Bibliografía

1. Sobre el Mesianismo en general

Sólo están traducidas al castellano dos obras sobre el mesianismo: S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (FAX, Actualidad bíblica 38, Madrid 1975) y H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia* (Herder, Barcelona 1981).

Otras obras que tratan el tema en conjunto:

L'attente du Messie, par L. Cerfaux, J. Coppens y otros (Brujas 1958).

J. Bade, *Christologie des Alten Testamentes oder die Messianische Verheissungen, Weissagungen und Typen* (Münster 1850).

J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament*, SBS 83 (Stuttgart 1977).

A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* (Zúrich 1948). Trad. inglesa: *King and Messiah* (Londres 1955). Véase J. Coppens, *Où en est le problème du messianisme:* ETL 27 (1951) 81-91.

J.-J. Brierre-Narbonne, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive* (París 1933).

Id., *Exégèse talmudique des prophéties messianiques* (París 1934).

Id., *Exégèse midrasique des prophéties messianiques* (París 1935).

Ch. A. Briggs, *Messianic Prophecy. The Prediction of the Fulfilment of Redemption through the Messiah. A Critical Study of the Messianic Passages of the OT in the order of their development* (Edinburgo 1886).

L. E. Browne, *The Messianic Hope in its Historical Setting* (Londres 1951).

M. Buber, *Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens. I. Königtum Gottes* (Berlín 1932, Heidelberg [3]1956). Es la primera parte de un proyecto en tres volúmenes. El 2º salió sólo en parte. Al 3º renunció, haciendo referencia a su obra *Der prophetische Glaube.*

D. Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei* (Florencia 1874).

A. Causse, *L'évolution de l'espérance messianique dans le Christianisme primitif* (París 1908).

P. F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in AT* (Roma 1935).

J. Coppens, *Le messianisme royale. Ses origines. Son développement. Son accompliessement* (París 1968).

Id., *Le messianisme et sa relève prophétique* (1974).

F. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge* (Leipzig 1890).

L. Dennefeld, *Le Messianisme* (París 1929). Introduce pequeñas mejoras con respecto a su artículo en el Dictionnaire de Théologie Catholique 10 (1928) 1404-1568, que fue prohibido por decreto del Santo Oficio el 16-XII-1930 (AAS 23,14 año 1931).

A. Díez Macho, *El Mesías esperado y anunciado* (Madrid 1976).

J. Döller, *Die Messiaserwartung im Alten Testament* (Münster de Westfalia 1921).

L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925).

A. H. Edelkoort, *De Christus-verwachting in het Oude Testament* (Wageningen 1941).

H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the OT* (Londres 1954).

G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis* (Tubinga 1957).

A. Gelin, *Messianisme:* DBS V (1955) 1165-1212.

J. Gindraux, *Les espérances messianiques d'Israël. I: Premiers âges* (Lausana 1899). *II: Les poètes et les premiers prophétes* (1900). *III: Esaïe et les prophètes de son époque* (1901). *IV: Derniers grands et derniers petits prophétes* (1902).

H. L. Ginsberg y otros, *Messiah. Messianic Movements:* Enc. Judaica 11, 1407-1427.

J. H. Greenstone, *The Messianic Idea in Jewish History* (Filadelfia 1906; reimpresión Westport 1972/1973).

H. Gressmann, *Der Messias* (Gotinga 1929).

P. Heinisch, *Christus der Erlöser im AT* (Graz 1955).

E. W. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen.* 3 vols. (Berlín [2]1854-1857). Trad. inglesa: *Christology of the OT and a Commentary on the Messianic Predictions.* 4 vols. (Edinburgo 1871-1875).

C. J. den Heyer, *De messianse weg 1: Messianse verwachting in het OT en in de vroeg-joodse traditie* (Kampen 1983).

G. Hoberg, *Katechismus der messianischen Weissagungen* (Friburgo de Brisgobia 1915).

G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie* (Giessen 1925).

E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitischjüdischen Volkes bis zu den Targumim.* 2 vol. (Freiburg 1899-1900).

D. Juel, *Messianic Exegesis. Christological Intepretation of the OT in Early Christianity* (Filadelfia 1988).

U. Kellermann, *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. BS 61* (Neukirchen 1971).

J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Nueva York 1955).

E. König, *Die messianische Weissagungen des Alten Testaments* (Stuttgart 1925).

G. Kroening, *The Messiah in the Old Testament* (1932).

L. Landman (ed.), *Messianism in the Talmudic Era* (Nueva York 1979). [A pesar del título, esta selección de artículos contiene también algunos sobre cuestiones introductorias y sobre el mesianismo en el AT].

H. Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible. A Compendium of All the Prophecies in Scripture Concerning the Promised Messiah* (Glasgow/Londres 1973).

Il Messianismo. XVIII Settimana Biblica Italiana 1966 (Brescia 1966).

W. O. E. Oesterley, *The Evolution of the Messianic Idea. A Study in Comparative Religion* (Londres 1908).

P. Pietrafesa, *Il Messia nel piano salvifico dell'Antico Testamento* (Nápoles 1967).

L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A.T.* III (Giessen 1861).

J. Richter, *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung* (1905).

E. Riehm, *Die messianische Weissagungen. Ihre Entstehung,*

ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zu den neutestamentlichen Erfüllung (Gotha 1885). Trad. inglesa: *Messianic Prophecy* (Edinburgo 1900).

H. Ringgren, *The Messiah of the Old Testament.* SBT 18 (Chicago 1956).

D. Schilling, *Vaticinia messiana Veteris Testamenti hebraici exegetice et philologice dilucidata.* 2 vols. (Lyon-París 1883-1884).

G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality* (1971). Trad. francesa: *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du Judaisme* (París 1974).

A. Schulte, *Die messianische Weissagungen des Altes Testaments, nebst dessen Typen übersetzt und kurz erklärt* (Paderborn 1908).

E. Sellin, *Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums* (Leipzig 1898).

Id., *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung* (Leipzig 1909).

H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (1959).

H. Strauss, *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament.* EHS XXIII/232 (Frankfurt 1984).

J. R. Wolfe, *The Messiah as predicted in the Pentateuch and Psalms* (Londres y Glasgow 1855).

M. Wolff, *Die messianische Weissagungen* (Trier 1911, [2]1922).

M. Zobel, *Gottes Gesalbter* (1938).

2. Sobre el mesianismo en los Salmos

Además de las obras citadas en el apartado anterior y al final del c. 10:

R. B. Allen, *Lord of Songs. The Messiah revealed in the Psalms* (Portland 1985).

F. Baumgärtel, *Zur Frage der theologischen Deutung der messianischen Psalmen:* BZAW 105 (1967) 19-25.

J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen,* SBS 18 (Stuttgart 1966).

Id., *Die kollektive Deutung der Königspsalmen:* ThPhil 52 (1977) 561-78.

D. J. A. Clines, *Psalm Research since 1955:* TyndB 18 (1967) 103-125; 20 (1969) 105-125.

G. Dahl, *The Messianic Expectation in the Psalter:* JBL 57 (1938) 1-12.

J. I. Durham, *The King as «Messiah» in the Psalms:* Review and Expositor 81 (1984) 363-375.

P. Haupt, *The Coronation of Zerubbabel:* JBL 37 (1918) 209-218 [relaciona con este tema Sal 132, 110, Gn 14 y Sal 21, que es el que estudia especialmente].

J. F. Healey, *The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms:* Or 53 (1984) 245-254.

A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955, [2]1967).

M.-J., Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les Psaumes:* RB (1905).

A. Pietersma, *David in the Greek Psalms:* VT 30 (1980) 213-226.

L. Reinke, *Die messianischen Psalmen* (Münster 1857/58).

B. Stade, *Die messianische Hoffnung im Psalter,* Akademische Reden und Abhandlungen 1907.

G. H. Wilson, *The Use of Royal Psalms at the «Seams» of the Hebrew Psalter:* JSOT 35 (1986) 85-94.

3. Sobre el mesianismo en los profetas

A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy* (Edinburgo 1905) [Véanse especialmente los capítulos XVIII: «Messianic Prophecy» (pp. 309-325), XIX: «The various kinds of Messianic Prophecy» (pp. 326-346), XX: «The Messianic King» (pp. 347-376)].

R. Meignan, *Les prophètes d'Israël et le Messie* (París 1894).

E. Miguens, *«Filius David» apud Prophetas Minores* (Roma 1954).

W. Möller, *Die messianische Erwartungen der vorexilischen Propheten* (1906).

L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A.T.* 4 vol. (Giessen 1859-1862).

K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten.* FRLANT 107 (Gotinga 1972).

J. L. Sicre, *Profetismo en Israel* (Estella 1992) 485-536.

P. Volz, *Die vorexilische Yahveprophetie und der Messias. In ihrem Verhältnis dargestellt* (Gotinga 1897).

4. Sobre el mesianismo en los Apócrifos

La bibliografía es tan abundante que distingo entre libros y artículos. Han tratado el tema en conjunto:

B. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. Bd. I. Die messianischena-pokalyptischen Hoffnungen des Judentums* (Estrasburgo [3]1907).

O. Baumhauer, *Messiaserwartungen um das Jahr 1.* (Kevelaer, 1969).

T. Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps* (Estrasburgo-París [2]1864).

J. Drummond, *The Jewish Messiah. A Critical Study of the Messianic Idea among the Jews from the Rise of the Maccabees to the Closing of the Talmud* (Londres 1877).

G. S. Goodspeed, *Israel's Messianic Hope to the Time of Jesus* (Nueva York 1900).

A. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum* (Leipzig 1869).

E. Hühn, *Die messianische Weissagungen des israelitischjüdischen Volkes bis zu den Targumim, historisch untersucht und erläutert.* 2 vols. (Friburgo y Tubinga, 1899-1900) [en el vol. 1).

M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap J.-C.).* EB (París 1909).

U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* (Gütersloh 1972).

M. Tshipanda, *Le Messie davidique dans les écrits intertestamentaires.* Tesis. (Estrasburgo 1982). Ver RTLov 14 (1983) 505.

M. Vernes, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'a l'empereur Hadrien* (París 1874).

P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (Tubinga 1903). La 2ª edic. se titula: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga 1934).

Es muy interesante la obra en colaboración editada por J. Neusner, W. S. Green y E. Frerichs, *Judaism and their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge 1987).

Una visión de conjunto actualizada puede tenerse en:

J. H. Charlesworth, *Messianism,* en *The Pseudoepigrapha and Modern Research.* Septuaginta and Cognate Studies 7 (Missoula 1976), 57-61.

Id., *The Concept of the Messiah in the Pseudoepigrapha,* en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/19,1 (1979) 188-218.

J. B. Frey, *Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le Messianisme des Juifs de son temps:* Bib 14 (1933) 133-49. 269-93. [La primera parte (pp. 137-149) la dedica al mesianismo en tiempos de Jesús. Visión sintética, clara e interesante].

P. Grelot, *Le Messie dans les apocryphes de l'Ancien Testament: Etat de la question,* en *La venue du Messie* (Lovaina 1962), 19-50.

M. de Jonge, *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus:* NT 8 (1966) 132-148.

Id., *Messianische Vorstellungen im Spätjudentum. III. Apokryphen und Pseudoepigraphen:* TWNT IX (1973), 502-508.

J. Liver, *The House of David. From the Fall of the Kingdom of Judah to the Fall of the Second Commenwealth and After* (Jerusalén 1959) [en hebreo, con resumen en inglés].

E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús.* Vol. II (Madrid 1985), 631-713.

A. S. van der Woude, *Messianische Vorstellungen im Spätjudentum:* TWNT IX (1973) 500-518.

Otros artículos o estudios más breves:

Y. Amir, *The Messianic Idea in Hellenistic Judaism:* Machanayim 124 (1970) 54-67 [en hebreo].

J. W. Bailey, *The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism:* JBL 53 (1934) 170-187.

G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Exeter 1986) [ver c. 8: «The Messiah in Apocalyptic Literature» (pp. 52-68)].

S. Cavalletti, *Abramo come Messia e «ricapitolatore» del suo popolo:* Studi e Materiali di Storia delle Religioni 35 (1964) 251-265.

M. A. Chevalier, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le NT:* EHPR 49 (París 1958).

J. Coppens, *L'espérance messianique royale à la veille et au lendemain de l'exil,* en *Studia Biblia* et *Semitica T. C. Vriezen... dedicata* (Wageningen 1966) 46-61.

F. Dexinger, *Ein «Messianisches Szenarium» als Gemeingut des Judentums in nachherodianischer Zeit:* Kairos 17 (1975) 249-278.

G. E. Ganss, *The Messianic Idea of Jesus' Contemporaries:* CBQ 6 (1944) 37-52.

J. Giblet, *Prophétisme et attente d'un Messie Prophète dans l'ancien judaïsme,* en *L'attente du Messie,* 1958, 85-130.

E. Hammerschmidt, *Königsideologie im spätantiken Judentum:* ZDMG 113 (1963s) 493-511.

L. Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.* CBNT 1 (Uppsala 1966).

A. J. B. Higgins, *The Priestly Messiah:* NTS 13 (1966s) 211-239.

R. A. Horsley, *Popular Messianic Movements around the Time of Jesus:* CBQ 46 (1984) 471-95.

U. Kellermann, *Die politische Messiashoffnung zwischen den Testamenten:* Pastoraltheologie 56 (1967) 362-377. 436-448.

R. W. Klein, *Aspects of Intertestamental Messianism:* CTM 43 (1972) 507-517.

K. G. Kuhn, *Die beiden Messias Aarons und Israels:* NTS 1 (1954s) 168-179.

S. Lassalle, *Le messianisme au temps des Maccabées:* Cahiers Cercle E. Renan, nº 30 (París 1961) 1-11.

K. Müller, *Meschensohn und Messias:* BZ 16 (1972) 161-187.

J. Neusner, *Judaism in the beginning of Christianity* (Londres 1984) [cf. c. 2: «Sage, Priest, Messiah: Three Types of Judaism in the Age of Jesus» (pp. 35-44)].

L. Ruppert, *Die alttestamentlich-jüdischen Messiaserwartungen in ihrer Bedeutung für Jesus und seine Zeit:* MüTZ 35 (1984) 1-16.

P. Sacchi, *Esquisse du développement du Messianisme Juif à la lumière du texte Qumranien 11 Q Melch:* ZAW 100 (1988 Suppl) 202-214.

K. Schubert, *Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum,* en Id. (ed), *Vom Messias zum Christus* (Viena – Friburgo – Basilea 1964), pp. 1-54. [Sobre el Mesías, espec. pp. 32-41].

E. Stauffer, *Die Messiasfrage im Judentum und Christentum:* ZTK 12 (1931) 165-191.

S. Talmon, *Typen der Messiaserwartung um die Zeitwende,* en

Probleme biblischer Theologie (Homenaje a G. von Rad) (Múnich 1971) 571-588.

T. Walker, *The Teaching of Jesus and the Jewish Teaching of His Age* (Londres 1923) [cf. pp. 121-181: «The Character of the Messiah»].

H. W. Wolff (ed.), *Typen der Messiaserwartung um die Zeitwende* (Múnich 1971).

S. Zeitlin, *The Essenes and Messianic Expectation:* JQR 45 (1954) 83-119.

Para cuestiones introductorias:

The Pseudoepigrapha and Modern Research. Septuaginta and Cognate Studies 7. Missoula 1976.

G. Delling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970.* TU 106,2 (Berlín [2]1975).

G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Londres 1981).

Textos bíblicos citados

Los números en cursiva hacen referencias a las páginas donde se trata más detenidamente el texto.

Autores citados